

Collezione Oxenford
Universale Atheneum

Eugenio Leucci

I diritti e i doveri dell'uomo,
del cittadino e del popolo
nel pensiero di
Francesco Mario Pagano

Firenze Atheneum

ISBN 978-88-7255-373-2

*Al caro nonno Valerio
e al professor Nicola Carducci,
entrambi indimenticabili esempi di virtù*

SOMMARIO

11	INTRODUZIONE
15	CAPITOLO I
	FRANCESCO MARIO PAGANO, IL “MARTIRE FILOSOFO”
15	Un “martire filosofo”
20	Mario Pagano politico e criminalista
23	Saggi Politici
26	Il Progetto di Costituzione della Repubblica napoletana e i diritti dell’uomo, del cittadino e del popolo
33	La teoria dei doveri nel pensiero di Mario Pagano
40	CAPITOLO II
	L’UOMO E I PRINCIPI DI UGUAGLIANZA, LIBERTÀ E DIRITTO DI CONSERVAZIONE
40	I principi di eguaglianza e di libertà
48	La “struttura” dei diritti
51	La concezione dell’uomo tra contrattualismo, perfettibilità ed <i>appetitus societatis</i>
58	Il diritto di conservazione
60	Il principio di conservazione e la nascita della società
62	La Costituzione e il diritto di conservazione
64	La legislazione criminale e la conservazione dei diritti individuali
70	La pena di morte
74	La condanna della tortura
76	CAPITOLO III
	DALLE FACOLTÀ INTRINSECHE ALLE FACOLTÀ ESTRINSECHE: GLI ALTRI DIRITTI DELL’UOMO
76	Libero pensiero e diritto all’educazione
79	La libera volontà e il diritto alla libertà d’azione
82	Il diritto di proprietà
89	Il diritto di resistenza
94	CAPITOLO IV
	I DIRITTI DEL CITTADINO E DEL POPOLO
94	Lo status di cittadino
98	I diritti politici e gli altri diritti del cittadino
103	Quale popolo?
105	I diritti del popolo
109	NOTE CONCLUSIVE
115	BIBLIOGRAFIA

INTRODUZIONE

Francesco Mario Pagano fu una delle personalità più affascinanti e controverse della storia della rivoluzione napoletana del 1799. Intellettuale di altissimo spessore, allievo di Antonio Genovesi, acceso sostenitore delle riforme borboniche della seconda metà del Settecento e poi convinto rivoluzionario dopo il fallimento del dispotismo illuminato, Pagano fu, da buon illuminista, un pensatore eclettico. La sua opera può infatti essere studiata sotto diversi aspetti: quello del criminalista impegnato nella riforma del sistema penale del Regno di Napoli e nel ripensamento del diritto criminale del tempo sul modello epistemologico delle scienze positive; quello del filosofo della storia che propone una concezione ciclica degli avvenimenti umani presentata come continuazione e perfezionamento della filosofia vichiana; quello del giurista-pubblicista che propone inediti modelli istituzionali e una propria teoria dei poteri; quello del teorico dei diritti umani che interpreta le libertà e i doveri dell'uomo sotto una prospettiva nuova, ispirata a principi aristotelici. Quest'ultimo aspetto costituisce l'oggetto di questo lavoro, incentrato sullo studio della teoria pagana dei diritti e dei doveri dell'uomo, del cittadino e del popolo, utilizzando soprattutto quelle che furono le principali opere politiche di Mario Pagano: *I Saggi Politici*, *De' principii, progressi e decadenza delle società* e la *Dichiarazione dei diritti, e doveri dell'Uomo, del Cittadino, del Popolo, e de' suoi Rappresentanti*, parte integrante del *Progetto di Costituzione della Repubblica Napoletana*, della quale il giurista burgentino fu il principale redattore. Tale studio verrà condotto seguendo, fondamentalmente, tre direttrici: il confronto con i testi costituzionali francesi del periodo rivoluzionario; il rapporto fra diritti e doveri; il riconoscimento filosofico e giuridico dei diritti economici e sociali.

Il primo aspetto, che costituisce la parte più corposa di questo lavoro, si strutturerà ponendo in relazione il *Progetto* costituzionale napoletano con le *Dichiarazioni dei diritti* francesi del 1789, del 1793 e del 1795. Il fine è quello di dimostrare l'originalità della teoria dei diritti umani di Mario Pagano, contro ogni interpretazione storiografica che, a

partire dal noto giudizio di Vincenzo Cuoco, tende a considerare il Pagano costituente come un semplice imitatore della costituzione francese del 5 fruttidoro anno III. Si dimostrerà che sia la struttura sia lo spirito che attraversano la *Dichiarazione* della Repubblica napoletana sono quanto mai estranei a quelli della dichiarazione termidoriana, e che anzi si rifanno più al documento montagnardo del 1793 o al *Progetto girondino* (Progetto Condorcet) dello stesso anno.

La trattazione del secondo problema (il rapporto tra diritti e doveri), ancor più del primo, intende porre in evidenza l'originalità del pensiero paganiano sulle libertà fondamentali dell'uomo, al di là di qualsiasi influenza esercitata dalle costituzioni francesi. Ciò che si vuole porre in rilievo è la diversità della base giusfilosofica su cui Pagano costruisce la sua teoria dei diritti umani rispetto a quella prevalente nella rivoluzione francese, non a torto considerata da Norberto Bobbio "la più individualistica delle rivoluzioni". Si intende evidenziare, infatti, come il pensiero politico paganiano si fondi su di una concezione aristotelica della natura umana e del vivere sociale; concezione per la quale il rapporto fra individuo e società, fra la parte e il tutto, e fra diritti e doveri, deve essere vissuto con equilibrio, compensando quelle che Pagano chiama le forze centrifughe della società con quelle centripete. In virtù di una visione organicistica del vivere civile, l'uomo non è e non può essere inteso come l'individuo autosufficiente e a sé stante delle dichiarazioni francesi, ma è l'animale "gregale" che necessita dell'altro e della collettività, con la conseguenza che risulta alterato anche il rapporto fra diritti e doveri imposto dall'individualismo politico della *Dichiarazione* dell'89.

È proprio grazie a questa prospettiva filosofica che Pagano apre ad un riconoscimento sostanziale dei diritti economici e sociali. Il terzo problema affrontato è, infatti, la codificazione indiretta, all'interno della *Dichiarazione dei diritti, e doveri dell'Uomo, del Cittadino, del Popolo, e de' suoi Rappresentanti*, di diritti di natura sociale, quali quello all'istruzione, al cibo, al perfezionamento di sé e delle proprie condizioni di vita. Un riconoscimento parzialmente già compiuto dai montagnardi nella Francia di Robespierre, ma qui fondato su basi ben diverse, fondate su di una diversa concezione dell'uomo e dei suoi doveri, e costruito su presupposti ben più solidaristici e filantropici.

I problemi su esposti verranno trattati analizzando, volta per volta, i diversi elementi della teoria paganiana sulle libertà fondamentali, ed affrontando i vari diritti dell'uomo, del popolo e del cittadino, seguendo la struttura e i procedimenti logici tracciati dallo stesso Pagano nella stesura del suo *Progetto* di dichiarazione. Così, dopo una breve introduzione biografica, dopo una sintetica descrizione delle sue opere più importanti e della sua teoria dei doveri (nel capitolo I), verranno esaminati i concetti di libertà, eguaglianza e diritto di conservazione. Tre concetti sui quali Pagano costruisce il suo edificio giusfilosofico, e che in questo lavoro verranno posti in relazione con la nascita della società e con le problematiche inerenti la Costituzione, il giusto processo, la tortura e la pena di morte (capitolo II). Nel terzo capitolo, oltre a trattare la concezione dell'uomo in quanto soggetto di diritti e di doveri, saranno esaminate quelle che Pagano chiama le "facoltà intrinseche" e le "facoltà estrinseche o transeunti", cioè i diritti relativi alla "proprietà della propria persona" e quelli relativi a ciò che è "situato fuori di noi" (vale a dire i diritti reali). Nel capitolo IV saranno infine esaminati gli altri due soggetti titolari di situazioni giuridiche: il cittadino e il popolo. Verranno anche illustrati i diritti che Pagano assegnava loro, ponendo particolare attenzione a quelli politici, verso il cui generalizzato riconoscimento il giurista di Brienza dimostra una certa prudenza; prudenza di certo non poco diffusa nell'*intelligenza* dell'epoca e comunque giustificata, dallo stesso Pagano, in nome della conservazione della collettività e delle libertà dell'individuo. Si è cercato, infine, sia attraverso la descrizione della succitata teoria dei doveri e l'illustrazione dell'indiretto riconoscimento dei diritti economici e sociali, sia attraverso una certa lettura dei momenti più controversi della storia intellettuale e politica paganiana (quali, ad esempio, il riconoscimento del diritto al voto e alla eleggibilità o la proposta di legge sull'abolizione del sistema feudale), di porre in discussione quella interpretazione storiografica che vede nel filosofo burgentino un rivoluzionario "conservatore" e "moderato", e di proporre una diversa (come ha inteso fare Anna Maria Rao a proposito della legge sui feudi) che al contrario metta in luce gli aspetti "progressisti" del suo pensiero.

CAPITOLO I

FRANCESCO MARIO PAGANO, IL “MARTIRE FILOSOFO”

Un “martire filosofo”

Quando, dopo 29 mesi di prigionia e 6 di esilio trascorsi fra Roma e Milano, Francesco Mario Pagano tornò a Napoli, la neonata Repubblica Napoletana compiva il suo undicesimo giorno di vita¹. Era il 1° febbraio dell'anno del Signore 1799, o, secondo il calendario giacobino, il 13 Piovoso dell'anno I della neonata Repubblica, dell'anno VII seguendo la datazione della Repubblica francese. La Repubblica francese era allora considerata la madre di tutte le rivoluzioni. Genitrice della prima dichiarazione dei diritti dell'uomo del vecchio continente, tronfia esportatrice dei principi di libertà, eguaglianza e fraternità, sorretti in un equilibrio malfermo sulle punte gelide delle baionette, la Francia aveva sconvolto il panorama politico italiano da Genova a Venezia, da Milano a Roma, sino all'intero Regno di Napoli. Le idee e le speranze di libertà veicolate dagli eventi dell'89 si erano diffuse in tutta la penisola, saldandosi con ancora embrionali sentimenti proto-risorgimentali d'unità e di indipendenza del popolo italiano, e colmando quel vuoto amaro lasciato dal fallimento del dispotismo illuminato. Ora, da quando Napoleone Bonaparte aveva aperto nel 1796 la campagna d'Italia, una dopo l'altra le città italiane si erano piegate alle coccarde giacobine. Tra i ruggiti dei cannoni e gli acuti della marsigliese, tra spargimenti di sangue in battaglie ferine e spargimenti di inchiostro su trattati di cinismo, i francesi si erano aperti la strada verso il Mezzogiorno d'Italia, e creando una “repubblica sorella” dopo l'altra, erano giunti alle porte di Napoli. Nella capitale del Regno, intanto, un manipolo di pa-

¹ Nei giorni 19 e 20 gennaio, i patrioti napoletani erano entrati a Castel Sant'Elmo, poi seguiti dal principe di Moliterno e dal duca di Roccaromana (rispettivamente generale e luogotenente prima nominati a furor di popolo per far fronte ai francesi, e successivamente destituiti). Qui i repubblicani avevano decretato la caduta del re (che, svuotate le casse dello Stato, era scappato in Sicilia con tutta la corte) e, innalzando la bandiera gialla rossa e turchina, con quattro colpi di cannone, avevano «giurata la *Repubblica Napoletana una ed indivisibile* nella mattina de' 21 Gennaio» (E. de Fonseca Pimentel, *Monitore Napoletano*, num. I).

trioti aveva già conquistato la fortezza di Sant'Elmo, punto nevralgico della città, mentre una plebaglia confusa, comandata da Michele Marino detto *o' pazz* e Giuseppe Paggio, due capipopolo improvvisati, cercava disperatamente di far fronte alle truppe guidate dal generale Championnet, lasciandosi andare ad atroci violenze e a feroci saccheggi. Anche i francesi non sono da meno per ferocia, ed è solo grazie al temperamento magnanimo ed equilibrato dello Championnet, che nel frattempo era entrato in città, se Napoli viene salvata da un vero e proprio sacco. Il 24 gennaio la capitale è ormai sotto il controllo delle truppe straniere, e subito viene formato un Governo provvisorio presieduto da Carlo Lauberg (poi sostituito a fine febbraio da Ignazio Ciaia) e composto da 25 membri distribuiti in sei Comitati (Comitato Centrale, Comitato di Polizia, Comitato Militare, Comitato di Amministrazione Interna, Comitato delle Finanze, Comitato di Legislazione): Mario Pagano, ancora esule a Milano, viene nominato presidente di quello di Legislazione. Il suo arrivo è atteso con ansia, come scrive De Nicola nel suo *Diario Napoletano*², perché a lui e al Comitato di Legislazione spetteranno compiti assai gravosi come la riforma del sistema giudiziario, la riforma delle leggi penali, l'abolizione dei fedecommissi e dell'intero sistema feudale, la redazione di una costituzione. Insomma, il Comitato di Legislazione avrà la grande responsabilità di dare un assetto razionale e democratico all'ordinamento della neonata repubblica, affinché il popolo meridionale possa finalmente “pronunciare i sacri nomi di libertà, e di uguaglianza, ed annunciar[si] alla Repubblica Madre, come suoi degni figliuoli; a' popoli liberi d'Italia, e d'Europa, come loro degni confratelli”³. Sarà una sfida improba, che i giacobini “napoletani” saranno destinati a perdere in maniera tragica, sia pur ponendo eroicamente e disperatamente il proprio valore e la propria intelligenza come argine, purtroppo insufficiente, alla feroce imponderabilità della storia. Sarà l'eroica avventura di un gruppo di intellettuali, coraggiosi fino all'estremo sacrificio, martiri di quello che non a torto viene considerato il primo episodio della nostra storia risorgimentale, oltre che l'ennesimo doloroso atto dell'annosa questione meridionale.

Mario Pagano sarà protagonista d'eccezione di questa vicenda. Sempre in prima linea in questo slancio tragico verso l'utopia, era “noto come filosofo, e martire”, così come lo aveva chiamato la Pimen-

² C. De Nicola, *Diario Napoletano*, venerdì primo febbraio.

³ E. de Fonseca Pimentel, *op. cit.*, num. I.

tel dando notizia del suo arrivo a Napoli⁴: un epiteto tristemente presago, e che descriveva l'angosciosa persecuzione che il patriota burgentino aveva dovuto subire a causa delle sue idee di libertà ed eguaglianza. Ma Pagano era anche stato avvocato dei poveri, giudice, giuspubblicista, letterato, massone e, prima di intraprendere la strada della rivoluzione, un acuto riformatore. Personalità fra le più interessanti e controverse nel Mezzogiorno di fine Settecento, Francesco Mario Pagano nasce l'8 dicembre 1748 a Brienza, un piccolo borgo lucano allora parte del Principato citeriore, feudo dei Caracciolo, marchesi di Brienza e principi di Atena. Figlio di Tommaso e Anna Maria Pastore, appartiene ad una famiglia benestante che, all'età di 12 anni circa, lo manda a Napoli dallo zio Nicola per dargli un'istruzione. Qui il giovane Pagano riceve inizialmente un'educazione classica, così com'era il costume del tempo: sotto Don Giovanni Spena, sacerdote colto e aperto ai problemi dell'epoca, inizia ad amare i testi classici e impara il greco e il latino; Gherardo De Angelis, frate altrettanto colto e poeta apprezzato anche da Giambattista Vico, lo educa alla poesia e gli insegna l'arte retorica, trasmettendogli molto probabilmente la passione per le virtù degli antichi ma anche per il primitivo, per il mito⁵. È questo un interesse che il Nostro coltiverà sempre, e che anzi diverrà un tratto costitutivo della sua personalità e dei suoi studi. A fianco all'attenzione verso l'etica, la politica, il diritto e, in genere, verso tutti quei problemi concreti che la scuola genovesiana anteponeva alle questioni metafisiche, sarà sempre presente in Pagano un vagheggiamento fantastico che non trova sfogo soltanto nella sua opera di poeta e scrittore di tragedie⁶, ma che fa capolino anche nel suo pensiero politico e nella sua filosofia della storia. Un culto del primitivo ed un'attenzione per le favole ed i miti che fanno da cornice alle sue teorie, anche se, per la dimostrazione delle stesse, egli cerca di seguire un metodo quasi matematico, comunque di ispirazione galileiana, pur senza diventare *tout court* un seguace del razionalismo, anzi. Non solo lo strumento della filologia, quindi, che pure egli utiliz-

⁴ E. de Fonseca Pimentel, *op. cit.*, Supplemento al num. I.

⁵ F. Venturi, "Francesco Mario Pagano" in *Riformatori Napoletani*, Milano, Biblioteca Treccani, 2006, p. 516.

⁶ Tra le sue opere di tragediografo ricordiamo: *Esuli Tebani* (1782), *Gerbino* (1787), *Agamennone* (1787), *Corradino* (1789), *La Mengrelliana* (1786), *Emilia* (1792) e, citate da Pietro Napoli Signorelli, ma mai ritrovate, il *Prometeo* e il *Teodosio*.

za, ma la ricerca delle leggi che regolano le vicende umane e che sono in tutto e per tutto assimilabili alle leggi fisiche. In questa sua attenzione per il misterioso e l'arcano mondo dei miti (che occupano una parte importante del primo dei *Saggi Politici. De' principii, progressi e decadenza delle società*, opera fondamentale di Pagano), gioca un ruolo importante l'amicizia con Giuseppe Glinni, erudito ed esperto filologo che lo persuade nella comune radice orientale di tutte le lingue dell'antichità, e in ultima analisi di tutte le civiltà. Così come è rilevante il sodalizio culturale che, negli anni della sua formazione, stringe con Alessio Aurelio Pelliccia, professore di paleografia e diplomatica, ma prima ancora appassionato geologo che contribuisce a costruire in Mario Pagano la convinzione che tra uomo e natura non vi sia, come per i cartesiani, uno iato, cioè la celebre distinzione logica fra *res cogitans* e *res extensa*, ma che anzi essi trovino una sintesi in un tutto organico, vitale ed in parte misterioso, e che pertanto i fenomeni fisici che coinvolgono la natura finiscano per determinare anche la storia dell'uomo⁷.

Ma Pagano è anche il brillante discepolo di Antonio Genovesi che si

⁷ Questo è un concetto basilare della teoria politica di Pagano e della sua filosofia della storia, ed è una costante di tutte le sue opere. Ma per avere un'idea dell'importanza da lui attribuita ai fenomeni naturali, e, in particolare, a quelli dal carattere catastrofico, si veda la lettera o prefazione al Saggio I della prima edizione dei *Saggi politici. De' principii, progressi e decadenza delle società* (pubblicata fra il 1783 e il 1785), intitolato *Del periodo di tutte l'umane cose, e dell'analisi dello spirito umano, qual fu dopo le fisiche catastrofi della terra*. La prefazione fu aggiunta al Saggio dopo che esso era già stato stampato: il 5 febbraio del 1783, infatti, un terribile terremoto colpì la Calabria, distruggendo completamente centinaia di paesi, provocando la morte di quasi 30.000 persone (alle quali se ne dovettero aggiungere altre 5.000 per malattie e stenti negli anni successivi) e apportando drammatici cambiamenti morfologici e idro-geologici al territorio. Il cataclisma colpì comprensibilmente l'intera opinione pubblica italiana, e, accanto all'empatia per la sofferenza provocata dal sisma, si accese anche la curiosità di capire e studiare il fenomeno. Pagano, in particolare, vide in esso la conferma delle sue teorie sulle conseguenze delle catastrofi naturali sull'animo umano e quindi sulla evoluzione e decadenza delle civiltà, visto che il «terremoto, distruggendo d'un tratto le superstrutture della vita civile, doveva far rivivere le forme primitive di vita e i primitivi sentimenti umani» (G. Solari, *Studi su Francesco Mario Pagano*, Torino, Giappichelli, 1963, p. 55). La prefazione fu poi eliminata nella seconda edizione dell'opera (1791-1792), sia per le critiche che essa attirò alle tesi di Pagano sia perché l'autore volle dare alla nuova edizione un'introduzione di carattere più generale.

forma, nel clima razionalistico del dispotismo illuminato, alle scienze pratiche dell'economia civile e del diritto, promosse prima da Bartolomeo Intieri e poi dall'autore delle *Lezioni di commercio*. È il riformatore che opera in parallelo con personaggi del calibro di Gaetano Filangieri, Melchiorre Delfico, Giuseppe Maria Galanti, Giuseppe Palmieri, Francesco Longano, tutti usciti dalla scuola napoletana dell'abate di Castiglione di Salerno. È l'illuminista che si nutre delle discussioni colte ed aperte alle idee d'oltralpe e a quelle d'oltreoceano, che collabora alla "Scelta Miscellanea"⁸, che gravita intorno ai convivi intellettuali dei fratelli Antonio e Domenico Di Gennaro, rispettivamente verseggiatore ed economista, e a quelli dei fratelli Francescantonio e Domenico Grimaldi. È l'iniziato che prende parte a quell'importante propulsore di cultura e di ideali liberali che è la massoneria nel Settecento, partecipando alle attività della loggia illuminata *Filantropia*. Ma il clima ottimistico che pur continuava ad alimentarsi con il riformismo dei Tannucci e dei Caracciolo, nell'ultimo quarto del secolo stava gradualmente mutando. La fiducia nel principe e nelle riforme, col susseguirsi di successi e frustrazioni, di vittorie politiche e di sostanziale immobilismo, a poco a poco stava venendo meno. Al vorticoso fermento delle nuove idee e al desiderio sempre più pungente di cambiamento, non faceva riscontro un'eguale trasformazione dell'assetto politico e socio-economico del Regno, e il processo riformatore non riusciva a tenere il passo dell'impellente necessità di mutamento. Si andava diffondendo «una mentalità inquieta, ricca di interrogativi, piena di dubbi, decisamente estranea a quella serena fiducia genovesiana nell'avvenire e più propensa a interrogarsi sulle ragioni prime e gli esiti ultimi del proprio sforzo di ricerca così come del proprio pensiero politico»⁹. Una mentalità che nascostamente incominciava a dubitare che la società fosse davvero modificabile con le riforme, che sempre di più avvertiva l'avvento di un cambiamento sistemico dalle tinte catastrofiche, e che manifestava questa inquietudine di fondo ragionando in maniera inedita sulle idee repubblicane di libertà e di eguaglianza, anche attraverso l'esaltazione delle virtù degli antichi. Idee che, di lì a poco, un'intera generazione avrebbe sposato fino all'estremo sacrificio.

⁸ Rivista di punta dell'epoca che fa capo al gruppo raccolto intorno ai fratelli De Gennaro e che, ad esempio, pubblica una dettagliata recensione sulle Costituzioni dei tredici Stati Uniti d'America (F. Venturi, *op. cit.*, p. 526).

⁹ V. Ferrone, *I profeti dell'illuminismo*, Bari, Laterza, 1989, p. 204.

Mario Pagano politico e criminalista

Il problema della liberazione dei popoli oppressi e della lotta alla disuguaglianza sono già presenti nelle primissime opere del Nostro. Nel suo primo studio, il *Politicum universae Romanorum nomothesiae examen* (1768), il futuro “martire filosofo”, oltre ad analizzare le antiche leggi romane dal punto di vista giuridico, ne esalta, contro tutte le critiche dei moderni, la legislazione chiara ed ordinata, in contrasto con quella confusionaria dei moderni, fatta di un’infinità di norme che si succedono nel tempo accavallandosi l’una sull’altra, dando buon gioco agli arbitri dei togati e dei baroni. Una legislazione organica e razionale era allora uno degli obiettivi primari delle monarchie europee, strumento indispensabile per l’affermazione del potere statale e per la realizzazione della cosiddetta “pubblica felicità”. Nel Regno di Napoli, in particolare, la scarsa penetrazione del potere centrale nelle province e il compromissorio equilibrio politico formatosi fra togati e baroni alimentavano la caotica legislazione feudale, l’interpretazione arbitraria della legge e, in definitiva, il sopruso e la disuguaglianza dei cittadini. Una disuguaglianza sia giuridica sia economico-sociale che vedeva una parte maggioritaria della popolazione meridionale costretta a vendere quotidianamente la propria forza lavoro al signore locale, il quale faceva pesare sulla popolazione del feudo tasse e gabelle estremamente odiose, bloccando sul nascere la creazione della piccola proprietà e dunque l’emancipazione sociale delle classi più umili. Come parevano diverse agli occhi del giovane Pagano invece le civiltà antiche, le loro virtù, la “*bonorum vitaeque aequalitatis*”! Lo entusiasmava l’idea di una società in cui non esistesse né l’eccessiva ricchezza né l’estrema povertà, in cui nessuno fosse “*immodice dives aut pauper*”¹⁰.

Si nota pertanto come nel Pagano ventenne siano già chiari alcuni punti cardine o, comunque, alcuni appassionati ideali, che poi ritroveremo più avanti approfonditi ed inseriti in un ben più organico pensiero politico. Ma ravvisiamo anche la volontà sin da allora insopprimibile di non dividere mai lo studio del diritto dalla polemica politica, lo studio dell’essere dall’esigenza del dover essere. Ma tale esigenza sarà sempre calata nella realtà, nella tensione riformatrice, prima, e in quella rivoluzionaria, poi. Non sarà mai soltanto un’analisi ed una proposta solo

¹⁰ F. Venturi, *op. cit.*, p. 519.

teorica o, al contrario, esclusivamente pratica: nel corso della sua vita, il criminalista di Brienza coniugherà la sua vita di studioso del diritto con quella di avvocato e di giudice. Fallito il suo primo tentativo di ottenere la cattedra di etica presso il Regio Collegio della Nunziatella (per il cui concorso aveva steso, nel 1769, un ulteriore studio: *Il Disegno del sistema della scienza degli uffizi*, un trattato sui doveri dell'uomo), diverrà lettore di etica alla Regia università del 1770. Tuttavia, l'esigenza di assicurarsi uno stipendio lo distolse dai suoi appassionati studi e, due anni dopo, iniziò la carriera forense, di cui ci rimangono tre testimonianze degne di nota: l'allegazione¹¹ in favore di Annibale e Vincenzo Poerio contro Antonio Gioia, Filippo Palladino e Biagio Capuano (accusati dell'assassinio di Ignazio Poerio) del 1777; quella in favore di Nicola Corsino e altri imputati accusati di furto del 1778; e quella del 1784 contro Sabato Totaro, accusato dell'omicidio di D. Giuseppe Gensani. Pur non contenendo "quel calore filosofico dal quale Pagano traeva i suoi successi oratorii"¹², le allegazioni contengono già le convinzioni giuridiche del Nostro relative alla tutela dei diritti dell'uomo e delle sue fondamentali libertà. Come si vedrà meglio in seguito, le allegazioni citate affronteranno i temi scottanti della tortura, del giuramento, dei procedimenti processuali, con particolare attenzione al sistema delle prove e al suo rapporto con la libera valutazione del giudice. Tutte questioni che Pagano affronterà nelle *Considerazioni sul processo criminale* del 1786 (opera che sarà lodata sia in patria che all'estero e che affronterà la questione della riforma del processo penale alla luce della esperienza maturata nel corso della sua attività forense), e, a partire dall'anno scolastico 1785-86, anche nelle sue lezioni universitarie essendo diventato sostituto di Nicolò Valletta per la cattedra di diritto criminale. La sua posizione universitaria si definì nel 1787 quando divenne professore *ad interim*, ottenendo così anche uno sti-

¹¹ «L'allegazione era la trattazione della causa dal punto di vista del diritto: era guida ai giudici per dettare la sentenza; per lo più era stampata; si risolveva in un'arida esposizione dei fatti, in lunghe citazioni di testi, ed era scritta in un barbaro latino legale. Ma le allegazioni, se avevano grande importanza nelle cause civili, perdevano della loro efficacia nel campo penale, dove ciò che contava era l'arringa, la discussione orale. Malgrado ciò, le allegazioni di Pagano si distinguono per rigore di ragionamento, per eleganza di forma, per penetrazione psicologica, per sapienza giuridica» (G. Solari, *op. cit.*, p. 42).

¹² *Ibidem*.

pendio pari a quello dei professori titolari. Negli intenti del Pagano, le sue lezioni e le sue idee avrebbero dovuto trovare una sistemazione organica nelle *Istituzioni criminali*¹³, opera che sarà pubblicata solo nel 1803 a Napoli e nel 1806 a Milano con il titolo di *Principii del codice penale* e alla quale va aggiunta anche la *Logica dei probabili* o *Teoria delle prove*, rimasta inedita fino al 1806 – una sorta di “aritmetica legale” basata sulla centralità del foro interiore del magistrato e su una logica rigorosa e scientifica da applicare alla valutazione delle prove processuali. Nelle intenzioni di Pagano, le sue *Istituzioni criminali* avrebbero dovuto trattare gli elementi fondamentali del diritto penale al fine di dargli dignità scientifica: i “delitti, e le proporzionate pene”, “le prove richieste a dimostrare i delitti” e, infine, “l’ordine de’ giudizi criminali, vale a dire il processo”¹⁴. Il tutto trattato con quel senso filosofico che contraddistingueva il giurista bургentino, distinguendolo tanto dagli esponenti della scuola “erudita” o “storica” del diritto (quali Gravina, Muratori, Vico, Di Gennaro, D’Andrea), quanto da quelli della scuola “pratica” (Tommaso Briganti, Carlo Antonio De Rosa)¹⁵. In Pagano si sommano una profonda erudizione storica, una solida conoscenza pratica derivante dall’esperienza appresa nel foro, ma anche un “senso filosofico” che lo conduceva ad inserire le proprie proposte riformistiche in un preciso sistema di idee, in cui il “codice della natura” costituiva lo scrigno dei diritti e dei doveri, e la legge positiva altro non era che lo sviluppo e il perfezionamento di una legge universale. Non bastava dunque la semplice conoscenza accademica della scienza giuridica con le sue disquisizioni concettuali ed astratte, né tanto meno la sola esperienza forense. Era necessario coniugare l’erudizione con la praticità, i buoni studi con le esigenze concrete del farraginoso sistema penale del Regno. Non era sufficiente neppure il solo slancio umanitario di un Beccaria o di un Montesquieu: era invece necessario dare alla scienza criminale una composizione razionale, una matematica organicità e farne affondare le radici in un progetto filosofico. “Il celebre Presidente di Montesquieu” o “il celebre Marchese Beccaria” gettarono un primo sguardo filosofico sulla giurisprudenza criminale e polemizzaro-

¹³ Tale trattato è conservato in un’altra redazione manoscritta, dettata fra il 1794 e il 1795, col titolo *Della ragione criminale* (G. Solari, *op. cit.*, nota pag. 73).

¹⁴ F. M. Pagano, *Principii del codice penale*, Introduzione, Milanofiori-Assago, Kluwer-IPSOA, 1998.

¹⁵ G. Solari, *op. cit.*, pp. 40-42.

no contro molte dottrine ciecamente seguite nel foro, «ma a dire il vero benché molte vedute piene di filosofia, e di umanità si scorgono nelle opere loro; tutta volta non mostrano sempre molta cognizione delle Leggi, e del Foro, e sovente la di loro analisi non è né molto esatta, né molto profonda. Ma niuno di costoro ha tentato finora di ridurre a costanti e dimostrati principi le diverse teorie sparsamente toccate, né concatenate tra di loro. Niuno, dico, ha tentato di fare una scienza di questo importante dritto. Niuno ha paragonato le leggi, e gli usi del Foro con le teorie della ragione in tutta la di loro estensione. Ecco il nostro oggetto, ecco il piano, che ci abbiam proposto»¹⁶.

I Saggi politici

I principi di eguaglianza e di libertà, i diritti e doveri degli uomini, la liberazione dei popoli dall'oppressione, la centralità della legge, l'esigenza di un sistema giuridico organico e razionale sono quindi una costante nel pensiero di Francesco Mario Pagano e attraversano tutte le sue opere, dal giovanile *Politicum* alle più mature *Considerazioni*, dalla passionale *Oratio ad comitem Alexium Orlow, virum immortalem, victricis Moschorum classi in expeditionem in Mediterraneum mare summo cum imperio praefectum* (1771) – dedicata alla lotta di liberazione del popolo greco contro il dominio turco –, ai *Saggi politici. De' principii, progressi e decadenza delle società*. Questi ultimi sono l'opera politica più importante del patriota di Brienza, contenendo, oltre alla sua filosofia della storia, anche i tratti salienti del suo pensiero politico. Sono elementi già abbozzati nella sua attività di avvocato e studioso del diritto, ma che qui vengono trattati per esteso e non si riferiscono alla sola giurisprudenza criminale. In quest'opera, il Pagano appare in tutta la sua grandezza intellettuale e in tutta il suo illuministico eclettismo. Leggendo i *Saggi* è possibile scorgere il riformatore deluso come il rivoluzionario dei giorni della Repubblica napoletana, l'allievo del Genovesi come l'intellettuale dallo spirito europeo, il filosofo della storia innovatore del Vico come il massone affascinato dalle idee neonaturalistiche, l'individualista prudente e il teorico dei diritti e dei doveri dell'uomo. Usciti in due edizioni, la prima tra il 1783 e il 1785, e

¹⁶ *Ibidem*.

la seconda tra il 1791 e il 1792, i *Saggi politici* si propongono di delineare i momenti salienti della vita delle società: la loro nascita, la loro evoluzione, i loro progressi, e, infine, la loro decadenza. Pagano intendeva riprendere la lezione del Vico riempiendo le zone d'ombra lasciate dalla sua opera, analizzare le varie fasi delle civiltà, mostrare – come aveva fatto Vico – le analogie fra le varie epoche, i celebri corsi e ricorsi storici, ma anche dare concretezza scientifica a queste teorie, fornire una base nuova al sistema vichiano¹⁷. Egli intendeva farlo utilizzando il metodo di Newton e di Galileo, mostrando i parallelismi fra leggi fisiche e leggi storiche, studiando quell'unica ed eterna legge che attraversa il mondo e che si manifesta con le stesse costanti e con le stesse immutabili dinamiche in ogni aspetto della vita e della natura, dal moto dei corpi alla vita in società, dalla dimensione morale a quella meramente fisica. È proprio questa stretta connessione fra fisico e morale, fra storia dell'uomo ed eventi naturali, che costituisce uno degli elementi di distacco dal Vico, per il quale non la natura ma la sapienza dei filosofi e la Provvidenza sono i motori dell'evoluzione storica. Il discorso sulla natura è strettamente legato a quello della catastrofe che assume un ruolo ben preciso nella filosofia della storia paganiana. Le società infatti si evolvono attraversando diversi stadi che vanno dalla vita selvaggia allo stato barbarico, alle società “colte e polite”, per poi giungere ad uno stadio di decadenza che riconduce la storia al punto di partenza per l'intervento di una catastrofe naturale, oltre che per l'eccessiva degenerazione dei costumi. La centralità assunta dalla natura e dai suoi fenomeni catastrofici nella filosofia della storia di Pagano vengono mutuati in larga parte dal pensiero di Nicolas Antoine Boulanger, il quale aveva studiato l'incidenza del diluvio universale sulla mentalità dell'uomo e sulla sua evoluzione, concentrandosi sulla dimensione “psicologica” della ciclicità della storia. Per Pagano invece la visione ciclica delle vicende storiche non è solo un tratto psicologico comune a tutti i popoli della Terra, ma è invece un fatto reale su cui costruire il suo sistema teorico. Così come l'elemento propulsivo del progresso (e della successiva decadenza) non è la ragione, ma i bisogni umani e la legge della natura.

Accanto a Boulanger, compaiono anche altri nomi illustri che testimoniano con quanta disinvoltura Pagano si muovesse all'interno del

¹⁷ Venturi, *op. cit.*, p. 538.

clima culturale europeo: sin dall'“Introduzione” ai *Saggi*, infatti, affianco ad Aristotele e Machiavelli, cita i “coltivatori delle fisiche e matematiche scienze”¹⁸ come Jean-Baptiste Le Rond D'Alembert, Georges Buffon, Benjamin Franklin, Pierre Bayle; polemizza con Jean Jacques Rousseau sul concetto di contratto sociale e sull'eguaglianza degli uomini; esalta l'*Esprit des lois* di Montesquieu o i trattati sul governo di John Locke; si confronta con le idee di William Robertson e di Adam Ferguson. I *Saggi politici* dunque non si limitano a discutere di ciclicità della storia, ma toccano i problemi più vari relativi all'uomo e al suo vivere in società: la nascita del popolo, i suoi diritti, le sue libertà, i rapporti e lo scontro con l'aristocrazia; e poi la tirannia, il fine vero della legge, le libertà civili e politiche, il concetto di proprietà privata, l'importanza di darsi una costituzione. Il tutto affrontato con lo spirito del riformatore deluso, del rivoluzionario *in nuce*, del patriota protori-sorgimentale¹⁹, del fiero avversario della tirannide, del generoso difensore dei congiurati del 1794²⁰. Non a caso «[...] i *Saggi* divennero il testo sacro, che informò la mente e l'azione dei giacobini, e l'accusa di averli letti ed esaltati fu elevata nei processi del '94»²¹. La seconda edizione fu addirittura proibita dall'autorità civile e messa all'indice da quella ecclesiastica, mentre iniziarono a circolare con regolarità esemplari clandestini e contraffatti²². Del resto le idee espresse da Pagano in questa opera erano state prese di mira dall'intolleranza di certi ambienti cattolici già nel 1785, tanto che egli fu costretto a scrivere una *Lettera apologetica* per difendersi dalle accuse mossegli. Sin dalla pubblicazio-

¹⁸ F. M. Pagano, *Saggi Politici. De' principii, progressi e decadenza delle società - Edizione seconda, corretta ed accresciuta (1791-1792)*, a cura di Luigi Firpo e Laura Salvetti Firpo, Napoli, Vivarium, 1993, (d'ora in avanti indicato semplicemente con Sp.), p. 10.

¹⁹ Scrive a tal proposito Franco Venturi: «[...] Un confuso ma attivo nazionalismo [...] andò diffondendosi anche a Napoli negli anni '80 [...] di cui alcuni caratteristici esempi si potranno ritrovare proprio nei *Saggi Politici* di Pagano» (F. Venturi, *op. cit.*, p. 532).

²⁰ Nel 1794 fu scoperta una congiura contro i Borboni ordita da alcuni giacobini aderenti a dei *clubs* repubblicani sorti a Napoli in quel periodo. Dura fu la reazione della Corona: a farne le spese furono i patrioti Emanuele De Deo, Vincenzo Vitaliano e Vincenzo Galiani, che Pagano, in qualità di loro avvocato difensore, cercò invano di salvare dalla condanna a morte.

²¹ G. Solari, *op. cit.*, p. 116.

²² *Ibidem*.

ne del primo saggio, nel 1783, le sue riflessioni sulle catastrofi naturali avevano causato non poche polemiche, tanto che teologi e revisori si affannarono a chiosare in vari punti il testo originale dell'opera. Nel 1785 la polemica aveva assunto toni ancora più aspri e contro il Nostro erano state presentate quaranta proposizioni erronee ricavate dai *Saggi*, riassumibili in accuse di panteismo, fatalità, materialismo, idee antimonarchiche e antiaristocratiche, e diffusione di principi immorali. Tutte accuse dalle quali Pagano fu subito assolto senza che la sua onorabilità venisse lesa. Anche la Corona continuava a fidarsi di lui se nel 1789 veniva nominato Avvocato dei Poveri presso il Tribunale dell'Ammiragliato e Consolato di mare, e nel novembre del 1794 addirittura giudice di quella stessa corte. Tuttavia, il clima reazionario che andò diffondendosi a Napoli in parallelo con l'evoluzione repubblicana della rivoluzione francese, con il pullulare di processi di opinione, Giunte di inquisizione e frotte di delatori, non poteva non risparmiare una figura così rappresentativa dell'intelligenza napoletana. Così nel febbraio del 1796, la denuncia di tal Francesco Saverio Capuozzolo, un malversatore condannato al carcere da Pagano, fece cadere sull'autore dei *Saggi* l'accusa di aver preso parte alla congiura del '94. Un'accusa infondata che gli costò 29 mesi di carcere, e gli fece rischiare anche la condanna a morte. L'esilità del piano accusatorio, tuttavia, era tale che fu liberato. Fu allora che iniziò un esilio volontario che lo vedrà peregrinare da Roma a Milano e poi, nel febbraio del 1799, tornare a Napoli per prendere parte all'esperienza repubblicana.

Il Progetto di Costituzione della Repubblica napoletana e i diritti dell'uomo, del cittadino e del popolo

È nella Napoli repubblicana che il Pagano giurista e filosofo, e come lui l'intera classe intellettuale e giacobina del Mezzogiorno d'Italia, è messo alla prova del governo. Un governo "diretto", non più mediato dalla figura di un sovrano o di un primo ministro, e pertanto incredibilmente drammatico e complesso, se all'obbiettivo difficoltà di reggere un paese martoriato dal sistema di antico regime si aggiunge la difficile comunicazione con un popolino ignorante, affamato ed educato da sempre alla sottomissione alla mitra e alla corona; se si tiene conto della ingombrante presenza delle truppe francesi, violente e suppo-

nenti come tutte le forze di occupazione; e se, infine, si aggiunge anche l'offensiva borbonica e sanfedista, cui inglesi e russi davano man forte.

Da presidente del Comitato di Legislazione, Pagano parteciperà al momento più importante della breve storia della Repubblica napoletana: la redazione della sua costituzione. Quest'ultima fu, «per i napoletani, una sorta di fantasma inafferrabile, sempre inseguito e mai raggiunto»²³, giacché la sua gestazione fu massimamente travagliata e il sogno tutto giacobino di suggellare con questo testo fondamentale la tanto agognata libertà si infranse, con la caduta della repubblica, il 14 giugno 1799, prima ancora che il *Progetto di Costituzione della Repubblica napoletana* fosse approvato. Al momento della formazione del Governo Provvisorio, il generale Championnet aveva affidato al Comitato di Legislazione la redazione della carta costituzionale; una volta redatta, i comitati dell'esecutivo riuniti insieme avrebbero dovuto approvarla a maggioranza e, infine, anche il popolo avrebbe dovuto sanzionarla con voto democratico nel mese di marzo. Tuttavia, il lavoro del Comitato di Legislazione fu ostacolato da diversi accidenti, primo fra tutti la difficile situazione interna che rendeva urgenti le riforme materiali del sistema socio-economico meridionale e richiedeva sempre di più l'adozione di misure d'emergenza per contrastare l'offensiva controrivoluzionaria. Fu così che la discussione del *Progetto* iniziò solo il 20 maggio, e per accelerarla si decise di rimandare la votazione relativa ai diritti dell'uomo e di concentrarsi sullo "stato civile dei cittadini". Il 5 giugno però la Repubblica è proclamata in pericolo, e la Commissione legislativa si ritira in Castelnuovo da dove inizia la estenuante resistenza contro le truppe sanfediste e borboniche. Abbandonati anche dai francesi, i patrioti napoletani sono costretti a capitolare il 19 giugno e vengono arrestati. Pagano viene tradotto prima sull'Audax, la nave dell'ammiraglio Nelson, e poi a Castelnuovo nella tremenda "fossa del coccodrillo". Il 29 ottobre, insieme con Domenico Cirillo e Ignazio Ciaia, sarà impiccato nella piazza del mercato a Napoli.

Benché il Comitato di Legislazione fosse formato (nella sua ultima composizione) da Domenico Forges Davanzati, Carlo Lauberg (poi estromesso dal governo e arrestato il 12 aprile), Giuseppe Albanese, Giuseppe Logoteta e come segretario da Luigi Rossi, è opinione diffusa

²³ M. Battaglini, *Mario Pagano e il Progetto di Costituzione della Repubblica napoletana*, Roma, Archivio Guido Izzi, 1994, p. 17.

che la Costituzione napoletana sia opera personale, anche se non esclusiva, del Pagano e ne riveli la personalità e la mentalità²⁴. È innegabile, infatti, che si ritrovino tanto nel *Progetto* quanto nel *Rapporto del Comitato di Legislazione al Governo Provvisorio* anteposto al testo, le idee dei *Saggi politici* oltre che lo spirito degli scritti giuridici paganesi. Com'è noto, la Costituzione napoletana riprende, come le altre costituzioni italiane del triennio giacobino, quella francese del 1795. Questa evidente somiglianza diede adito, nel corso dell'Ottocento, a diverse critiche, sviluppate soprattutto sulla base delle accuse rivolte da Vincenzo Cuoco al progetto di Pagano nei suoi *Frammenti di lettere dirette a Vincenzio Russo*. Cuoco, oltre a discutere singolarmente le varie soluzioni istituzionali prospettate dal *Progetto*, muove un'accusa più generale a Pagano, sottolineando la scarsa attenzione da lui prestata alle reali esigenze del popolo napoletano nella stesura della carta. Era, in realtà, una colpa da estendere all'intero movimento giacobino meridionale che, malgrado le buone intenzioni, non fu capace di trasmettere al popolo il vero significato dell'azione rivoluzionaria. Ma vi era un altro punto che l'intellettuale molisano metteva in evidenza: la natura "troppo francese e troppo poco napoletana"²⁵ del *Progetto*. Era questa un'accusa che, perpetuata nel tempo, ha permesso che si formasse l'erronea convinzione di un Pagano entusiasta e acritico imitatore dei modelli culturali e costituzionali francesi, e in particolare della costituzione del 1795. È per questo che la costituzione napoletana, così come quelle del triennio giacobino, sono spesso trascurate dalla storiografia perché ancora considerate semplici imitazioni del modello originario francese. Questo è in realtà un mito difficile da sfatare se si considera che spesso le costituzioni delle "Repubbliche sorelle" furono scritte direttamente da funzionari del Direttorio (come avvenne per la Costituzione della Repubblica Romana), o se si considera l'entusiasmo anche

²⁴ G. Solari, *op. cit.*, p. 292. Spesso a fianco al nome di Pagano, come redattori del Progetto, compaiono i nomi di Giuseppe Logoteta e di Giuseppe Cestari. Quest'ultimo non fu mai membro del Comitato, ma figura in diverse edizioni della Costituzione benché l'edizione originaria non contenga alcuna indicazione di nomi. L'equivoco è ampiamente discusso da Battaglini ed è ricondotto ad una edizione del *Progetto* curata da Angelo Lanzellotti (vd. M. Battaglini, *op. cit.*, pp. 17-24).

²⁵ V. Cuoco, *Frammenti di lettere dirette a Vincenzio Russo*, in V. Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, Milano, Rizzoli Editore, 1966, p. 322.

eccessivo che circondava l'atto costituzionale del 5 fruttidoro anno III della Repubblica francese (23 agosto 1795). Ad esempio, nei primi giorni della Repubblica napoletana, nel suo *Progetto di decretazione*, Giuseppe Logoteta invitava «la Nazione Francese a mandare quattro o cinque legislatori perché, ad imitazione di Roma, le facciano un dono così prezioso»²⁶. Come scrive Ghisalberti, «non ci si preoccupava, quindi, della ricerca della migliore forma costituzionale, ma si pensava soltanto a quella che sembrava la costituzione per antonomasia, destinata a tutelare meglio di ogni altra i diritti dell'uomo, affermati nei principi dell'Ottantanove!»²⁷. O ancora, Eleonora de Fonseca Pimentel sosteneva che i medesimi istituti «di diritto pubblico, fondati sulla natura e sui diritti dell'uomo» erano adattabili a qualsiasi popolo²⁸, e che «avendosi dunque la costituzione francese per le mani è lo stesso che averle tutte»²⁹. Dello stesso parere era Vincenzo Russo il quale sosteneva che «Invano si oppone differenza di climi, di situazioni di paese, d'indole nazionale [...]. Dovunque ha luogo la stessa dichiarazione dei diritti dell'uomo, non può non avere luogo la stessa costituzione che ne dipende»³⁰. Era questa la diretta conseguenza dell'accettazione del principio della naturale eguaglianza di tutti gli uomini, che conduceva ad accettare che tutti i popoli, indipendentemente dalla propria origine nazionale, avessero le stesse leggi³¹. Ad un primo esame, sembrerebbe che anche Pagano condividesse questa idea. Non era infatti lui il teorico di un'unica legge naturale cui le legislazioni di tutti i Paesi del mondo avrebbero dovuto adattarsi? Non credeva lui in un codice della natura immutabile ed universale su cui costruire “un solo ed universale codice delle nazioni”³²? Certamente sì. Ma se è vero che egli credeva in principi e leggi ricorrenti ed eguali per tutti i popoli e tutti gli individui, è vero anche che per lui l'azione della natura rende gli uomini profondamente diversi l'uno dall'altro, benché donandogli le stesse facoltà. Cosicché, pur esaltando la costituzione dell'anno III come una delle

²⁶ M. Battaglini, *op. cit.*, pp. 13-14.

²⁷ C. Ghisalberti, *Le costituzioni giacobine*, Milano, Giuffrè, 1973, p. 138.

²⁸ M. Battaglini, *op. cit.*, p. 5.

²⁹ C. Ghisalberti, *op. cit.*, p. 142.

³⁰ Citato in M. Battaglini, *op. cit.*, p. 6.

³¹ C. Ghisalberti, *op. cit.*, p. 165.

³² M. Pagano, *Principii del codice penale*, “Al lettore”, Milanofiori-Assago, Kluwer-IPSOA, 1998.

migliori costituzioni prodotte fino ad allora, e pur accettando di costruire il proprio *Progetto* su di questa, sulla stessa linea di un Filangieri o di un Montesquieu, Pagano sottolineerà nel *Rapporto* come «la diversità del carattere morale, le politiche circostanze, e ben anche la fisica situazione delle nazioni richiedono necessariamente de' cambiamenti nelle Costituzioni». Insomma, la neonata Repubblica Napoletana non poteva limitarsi a copiare quella francese, pur restando questa il modello cui ispirarsi.

Del resto, più volte Pagano aveva ammonito i suoi connazionali a non lasciarsi incantare dalle mode francesi, ed anzi a riscoprire le gloriose tradizioni nazionali: lo aveva fatto nel campo dell'educazione con la sua opera teatrale *Emilia*, nel 1792, quando, anche per via della ventata rivoluzionaria scatenatasi nell'89, la Francia eccitava non poco gli animi dei napoletani³³. Aveva ribadito il concetto anche nei suoi *Saggi politici*: «quando appunto avremo un teatro, un'istituzione di studii, un codice nazionale? Quando non saremo più i figli de' Longobardi e de' Normanni, ma saremo Italiani?», si chiede sconsolato nel IV saggio³⁴. Difficile conciliare questa immagine di Pagano orgoglioso cultore del più dignitoso spirito nazionale con il costituente apatico che copia i testi costituzionali d'oltralpe. Nella sua critica al *Progetto* del giurista burgentino, Vincenzo Cuoco «non considera che, in un esame delle singole norme e dei vari istituti del progetto di Pagano, si potevano notare abbastanza chiaramente idee e concetti giuridici che mostrano un certo accostamento ad esigenze giuspubblicistiche di carattere generale e non del tutto estranee al patrimonio culturale dell'Italia illuministica, e che, quindi, non si possono far derivare esclusivamente dall'imitazione dell'esperienza d'Oltr'Alpe e dall'aderenza al modello francese»³⁵.

Tuttavia, sarebbe errato negare qualsiasi influenza dei modelli costituzionali e delle dottrine politiche francesi sulla formazione del Nostro. Non si può infatti dimenticare che la cultura europea era fortemente impregnata del pensiero degli illuministi francesi, né tanto meno che l'avanzata napoleonica accendeva anche gli animi dei più scettici e rendeva finalmente palpabile quella società rinnovata per la quale i riformatori italiani si erano vanamente battuti. Il giacobinismo poi assume-

³³ G. Solari, *op. cit.*, pp. 95-96.

³⁴ *Sp.*, p. 287. Vd. Anche G. Solari, *op. cit.*, pp. 159-160.

³⁵ C. Ghisalberty, *op. cit.*, p. 7.

va un'aurea di religiosità, e così i nuovi ideali di libertà, di eguaglianza e di diritti dell'uomo, per cui era impossibile «sottrarsi alla logica e agli effetti della rivoluzione francese e delle sue fondamentali concezioni giuridiche»³⁶. Così come non si possono del tutto rigettare le accuse di astrattismo mosse, sempre da Cuoco, al *Progetto*: infatti, malgrado Mario Pagano abbia dimostrato una certa prudenza nelle riforme da lui portate avanti durante i giorni della rivoluzione (e si badi che si trattò di prudenza, non certo di moderatismo come spesso si sostiene), sforzandosi di adeguare l'azione del Comitato di Legislazione alla difficile situazione di ordine pubblico in cui versavano Napoli e le Province in quel momento, è innegabile che molte delle istituzioni e dei principi proposti nella Costituzione napoletana rispondevano più ai suoi modelli ideali che alle esigenze e alle necessità reali del Mezzogiorno d'Italia. Cosicché istituti come la Censura e l'Eforato affondavano le loro radici nella formazione culturale del Nostro più che nelle tradizioni istituzionali napoletane. Ciò non toglie che, in un confronto con la costituzione del 1795 e con quelle italiane del triennio giacobino, furono proprio queste proposte innovative a dare originalità alla sua opera e a non renderla un'acritica copia dell'atto costituzionale del 5 fruttidoro. Ciò vale a maggior ragione per quella parte del *Progetto* che interessa maggiormente questo studio: la *Dichiarazione dei diritti e dei doveri dell'uomo, del popolo e de' suoi rappresentanti*. Come per l'esperienza rivoluzionaria francese, anche per quella italiana si avvertì l'esigenza di porre per iscritto le nuove libertà, stendendo un documento che avrebbe dovuto precedere la Costituzione vera e propria. La *Dichiarazione* di Pagano si distacca non poco sia da quelle francesi sia da quelle italiane del triennio giacobino, per la struttura e, in parte, anche per lo spirito. Essa consta di 26 articoli, divisi in sei capi preceduti dalla consacrazione del diritto di eguaglianza. Ogni capo è dedicato ai diritti o ai doveri di singoli soggetti: cosicché il primo capitolo è dedicato ai "Dritti dell'uomo", il secondo a quelli del cittadino e il terzo ai diritti del popolo. Il quarto è invece intitolato i "Doveri dell'uomo" e viene seguito dai capi sui doveri del cittadino e su quelli dei pubblici funzionari. La suddivisione descritta non si ritrova in nessuno dei testi costituzionali francesi o in quelli italiani del triennio, anche se potrebbe ricordare in un certo modo quella della Repubblica ligure del 1797, che suddivide la

³⁶ *Ivi*, p. 8.

dichiarazione in capi intitolati alla sovranità del popolo, ai diritti dell'uomo in società, ai doveri dell'uomo in società e ai doveri del corpo sociale³⁷. In particolare, Pagano intende ben distinguere la figura dell'uomo (che spesso viene chiamato "naturale") da quella del cittadino³⁸, così come (ed è un'assoluta novità) dedica due interi capi al popolo e ai pubblici funzionari.

Inoltre, più si va avanti nella lettura della dichiarazione paganiana, più ci si rende conto di quanto lo spirito che ispira il legislatore sia più quello dei costituenti francesi dell'89 e del '93 che quello dell'anno III della Repubblica. Sin dal primo articolo, si coglie la differenza con la dichiarazione francese del 1795: l'eguaglianza è sentita come garanzia di eguali diritti per tutti gli uomini, e non solo come eguaglianza dinanzi alla legge. È una differenza sottile, che però rivela il carattere fortemente democratico ed egualitario di Pagano³⁹. Stesso discorso vale per la libertà che non consiste solo nel fare ciò che non nuoce agli altri, ma che invece è agire come meglio aggrada, con la sola limitazione di non impedire agli altri di fare lo stesso, e di non destabilizzare l'ordine sociale⁴⁰. Si nota, da una parte, l'esigenza di definire e approfondire i

³⁷ Come si vedrà più avanti, questo non è l'unico punto di contatto con la *Costituzione del popolo ligure* che, come quella napoletana, sembra ispirarsi non poco alla dichiarazione giacobina del 1793.

³⁸ Nelle dichiarazioni francesi tale distinzione, espressa nel titolo, non è sempre agilmente ravvisabile nel testo.

³⁹ Recita l'art. 1 della Dichiarazione del *Progetto*: "Tutti gli uomini sono eguali, e in conseguenza tutti gli uomini hanno diritti eguali. Quindi la Legge nelle pene, e nei premi senza altra distinzione, che delle qualità morali, gli deve egualmente considerare". Cfr. con l'art. 3 della Dichiarazione dell'anno III: "L'eguaglianza consiste nel fatto che la legge è eguale per tutti, sia che protegga, sia che punisca [...]". Si legga invece il primo articolo della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 1789: "Gli uomini nascono e rimangono liberi ed eguali nei diritti. Le distinzioni sociali non possono essere fondate che sull'utilità comune"; non è forse più prossima allo spirito del *Progetto*?

⁴⁰ Recita l'art. 3 della Dichiarazione del *Progetto*: "Ogni uomo ha il diritto di esercitare tutte le sue facoltà fisiche, e morali, come più gli attalenta colla sola limitazione che non impedisca agli altri di far lo stesso, e che non disorganizzi il corpo politico cui appartiene. Quindi la libertà che si è per l'appunto l'anzidetta facoltà di adoperare tutte le sue forze come gli piace coll'enunciata limitazione, è il secondo dritto dell'uomo. Quella distrutta, è distrutto l'uomo morale, poiché le facoltà, che non si possono esercitare, divengono nulle". Molto più stringato l'art. 2 della dichiarazione del 5 fruttidoro: "La libertà consiste nel poter fare ciò che

concetti basilari del vivere repubblicano, di tracciare le coordinate teoriche dello spirito liberale, quasi come se si volesse dare al popolo napoletano gli strumenti adatti ad orientarsi in una dimensione a lui sconosciuta, dimensione che invece il popolo francese già conosceva da circa un decennio. Dall'altra, si nota come i concetti di libertà e di eguaglianza vengano definiti da Pagano in maniera molto più felice ed elastica rispetto alla dichiarazione del 5 fruttidoro. Andando avanti, ci si imbatte in ulteriori differenze: il diritto di resistenza all'oppressione (art. 9), ammesso da Pagano entro particolari limiti, manca del tutto nel testo francese del '95; i diritti sociali (sanciti indirettamente agli artt. 18-20) richiamano il testo montagnardo del 1793, e sono anche questi assenti dalla costituzione dell'anno III; il diritto di migliorare se stessi (art. 2), che si configura quasi come un diritto alla perfettibilità, non figura in nessuno dei testi francesi; il concetto di "premio", che sembra riprendere l'art. 8 del progetto costituzionale girondino del 1793, è ignorato dalla costituzione del 5 fruttidoro, per la quale la legge protegge, punisce ma non premia⁴¹; i doveri dei pubblici funzionari, ulteriore novità della dichiarazione paganiana, echeggiano alcuni articoli del progetto girondino (artt. 29 e 32) e lo spirito dei primi articoli della *Dichiarazione dei diritti della Virginia* del 1776 (artt. 2-4).

La teoria dei doveri nel pensiero di Mario Pagano

Altrettanto interessanti e densi di originalità, sono i capi riguardanti i doveri dell'uomo, del cittadino e dei pubblici funzionari. Nel pensiero di Mario Pagano la concezione del dovere, come quella dei diritti, scaturisce direttamente dal principio di eguaglianza. Infatti, se gli uomini sono eguali fra loro e se ognuno di essi ha eguale diritto di esercitare le

non nuoce ai diritti degli altri".

Cfr. C. Ghisalberti, *op. cit.*, pp. 209-215.

⁴¹ "La legge deve essere eguale per tutti, sia che premii; o punisca o reprima" (*Progetto costituzionale girondino*, art. 8). Mentre l'art. 3 della dichiarazione termidoriana: "[...] la legge è eguale per tutti, sia che protegga, sia che punisca [...]".

Questo testimonia anche la peculiare concezione pedagogica che Pagano aveva della legge e dello Stato: concezione che riemerge anche in altri punti del *Progetto*, laddove il Nostro discuterà della differenza fra educazione e istruzione, distinzione del tutto ignorata dai costituenti francesi del '95.

proprie “naturali facultà”, allora il principio di “eguaglianza importa che tanto valgono i nostri quanto i diritti degli altri” (art. 17 del *Progetto*). Ciascun uomo, dunque, deve rispettare le altrui libertà limitando la propria secondo quanto indicato dalla legge, la quale è il vero scrigno della libertà civile⁴². Ma la teoria dei doveri paganiana, se da un lato si accorda con il concetto di limite all’indipendenza privata (vero *leitmotiv* del pensiero del giurista burgentino) e quindi con l’ammonimento a *non facere*, dall’altro si coniuga anche con la postulazione di doveri “positivi”, cioè con prescrizioni ben precise che implicano un ruolo attivo del soggetto obbligato. Infatti, come recita l’articolo 18 del *Progetto*, “ognuno deve essere affetto verso gli altri come verso se stesso” e “sforzarsi di conservare e migliorare l’essere de’ suoi simili”. Tale idea discende da una concezione solidaristica del vivere sociale, che antepone al diritto il dovere, e all’individualismo una concezione organica della società con un uomo aristotelicamente dotato di un insopprimibile appetito sociale. Se si considera la rivoluzione francese come quella “rivoluzione copernicana” descritta da Norberto Bobbio, il quale sottolineava come gli eventi dell’89 abbiano invertito il “rapporto tradizionale fra diritto e dovere” ed abbiano contemporaneamente sostituito l’idea dell’individuo isolato «all’idea, tramandata nei secoli, dell’uomo come animale politico, e come tale sociale sin dalle origini»⁴³, si percepisce ancor di più l’originalità del pensiero di Mario Pagano. Prima della dichiarazione termidoriana, infatti, i costituenti francesi dell’89 e del ‘93 evitarono attentamente di inserire all’interno delle carte dei diritti qualsiasi riferimento ai doveri dell’uomo e del cittadino. Non che mancassero, in sede di dibattito parlamentare, proposte che andassero in questa direzione: si pensi ad esempio alla mozione presentata all’Assemblea Nazionale Costituente dall’abate Grégoire, o ai progetti di Sinety o di Thoret⁴⁴; o anche alla proposta del montagnardo Raffron de Trouillet durante i lavori della Convenzione Nazionale

⁴² “Ogni uomo ha il diritto di esercitare tutte le sue facoltà fisiche, e morali, come più gli attalenta colla sola limitazione che non impedisca agli altri di far lo stesso, e che non disorganizzi il corpo politico cui appartiene” (art. 3 del *Progetto*). “Il fondamentale dovere degli uomini è di rispettare i diritti degli altri. L’uguaglianza importa che tanto valgono i nostri, quanto i diritti degli altri” (art. 17).

⁴³ N. Bobbio, *L’età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990, pp. 59 e 97-98.

⁴⁴ A. Pisanò, *Il diritto dei popoli nella rivoluzione francese. L’Abbé Grégoire*, Milano, Giuffrè, 2002, pp. 257-267.

del 1793⁴⁵. Tuttavia, in entrambi i casi prevalse la dimensione del diritto su quella del dovere, e le due dichiarazioni ignorarono la questione degli obblighi individuali⁴⁶. La dichiarazione termidoriana fu l'unica che inserì un capo intitolato ai doveri dell'uomo e del cittadino, ma affrontò il problema o in maniera enfatica e generica, oppure dal punto di vista del mero ordine pubblico⁴⁷. Differentemente, nel *Progetto* la concezione dei doveri matura su basi diverse: esistono, sì, gli obblighi verso la patria e verso le leggi, ma questi sono solo i doveri che scaturiscono dalla "legge civile" e si riferiscono al cittadino (penultimo capo della dichiarazione: "Doveri del cittadino"). Esistono, però, anche altri obblighi, che sono iscritti nel cuore dell'uomo dalla mano della natura, obblighi a cui tutti i membri della "famiglia umana" devono sottostare, e che si coniugano con quel principio di solidarietà che è un elemento indispensabile alla vita del tutto. La solidarietà non discende solo da quel sentimento di naturale empatia che corre fra esseri umani, ma è il frutto di quel movimento centripeto che lega fra loro spirito e corpo, uomo e natura, corpi morali e corpi fisici, individuo e collettività: «I corpi morali, come i fisici, oprando con una direzione sola, avendo un comune centro, producono quell'effetto, che gl'individui separati non possono sperare»⁴⁸. I doveri di solidarietà e di limitazione della propria libertà appaiono il contraltare dei diritti, come compensazione alle spinte centrifughe individuali, potenzialmente disgregatrici dell'unità dell'ordine naturale. La famiglia umana tende naturalmente ad un unico centro, poiché l'integrazione delle forze garantisce la sopravvivenza della specie, visto che l'uomo, animale sociale, necessita del suo simile

⁴⁵ M. Battaglini, *op. cit.*, p. 55.

⁴⁶ La dichiarazione dell'89 indica solo il generico limite della libertà individuale (art. 4: "La libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce agli altri: così, l'esercizio dei diritti naturali di ciascun uomo non ha confini se non quelli che assicurano agli altri membri della società il godimento dei medesimi diritti [...]"), mentre quella del '93 prescrive degli obblighi "sociali", cioè che devono essere assolti dall'intera società nei confronti dei più bisognosi (artt. 21-23).

⁴⁷ Così l'art. 2 ammonisce di "Non fare agli altri ciò che non vorreste fosse fatto a voi" e di fare "costantemente agli altri il bene che voi vorreste ricevere"; l'art. 4 invita a comportarsi da buoni cittadini, come da buoni figli e da buoni fratelli, buoni amici e probi padri di famiglia; mentre l'art. 3 e gli artt. 5-9 prescrivono il rispetto delle leggi, delle istituzioni dello Stato, della proprietà privata e degli obblighi verso la patria.

⁴⁸ *Sp.*, p. 306.

in quanto è insufficiente a sé stesso⁴⁹. Dunque la solidarietà discende dal principio di conservazione dell'uomo e dell'intera "catena del tutto", e quindi assume un carattere necessario e, quindi, obbligatorio. I doveri, per parte loro, derivano perciò dalla stessa natura umana che è, per forza di cose, obbligata alla socialità, ed essi appaiono fisiologicamente necessari per la conservazione del genere umano. Gli uomini sono intimamente consapevoli di questo, se non per mezzo della ragione, quantomeno per mezzo di quel sentimento che rende l'uomo, che non sia traviato dall'errore, giusto «prima ancora che esso inizi a ragionare sulla giustizia» (*Saggi politici*, p. 22).

Ma quali sono dunque questi doveri? Innanzitutto, l'obbligo primario di ogni uomo è quello di rispettare i diritti altrui, perché degni di tutela e di protezione come i propri, in nome di quel principio di eguaglianza di cui si è parlato in precedenza (art. 17). Segue il dovere di conservare e migliorare l'essere altrui (art. 18): a fianco al diritto alla propria conservazione e alla propria perfettibilità (art. 2), dunque, troviamo l'obbligo di proteggere l'esistenza altrui e di promuoverne la perfettibilità; quindi, in prospettiva, troviamo il dovere di creare le condizioni adeguate al miglioramento delle condizioni di vita dei propri simili. E la conservazione e il miglioramento dell'altro passano senz'altro per il dovere di alimentare i bisognosi (art. 19) e, molto illuministicamente, di istruire e illuminare gli altri uomini (art. 20). Ma se nel pensiero di Pagano sussiste fra diritti e doveri uno stretto nesso di reciprocità, tanto che non può esistere libertà d'azione senza limitazione della stessa, non può esistere diritto di conservazione di sé senza il dovere di conservare i propri simili, e diritto alla propria perfettibilità senza l'obbligo di promuovere la perfettibilità altrui, allora, ribaltando il discorso, si può anche azzardare che il dovere di alimentare i bisognosi costituisce indirettamente anche un diritto di ogni uomo al cibo, e, in

⁴⁹ «Prima della formazione di ogni città, esisteva la generale società dell'umana specie. Niuna cosa con più sublimità e verità insieme fu da Platone detta [...] che v'abbia una generale comunione dell'uman genere, la quale forma una sola e vasta famiglia, una generale città di tutta la Terra. Di fatti, gli uomini debbonsi considerare come le parti di un tutto, che tendono sempre a stringersi vieppiù tra loro. [...] Oltre ciò, essendo ogni uomo da per sé infermo e debole, insufficiente a sé stesso, bisognoso degli altri, se l'uno non porgesse all'altr'uomo soccorso, dalla folta schiera de' mali ne verrebbe a poco a poco spenta sulla Terra la sua razza. L'umana specie, come sopra si è detto, è un sol tutto, di cui ciascun uomo è parte, che esser non può felice e perfetta senza l'integrazione» (*Sp.*, pp. 20-21).

particolare, un diritto dei bisognosi ad essere sfamati e un diritto di ciascuno ad essere istruito e illuminato. Del resto, non era stato Genovesi, maestro di Pagano, a parlare nella sua *Diocesina* di un diritto ad essere soccorsi?⁵⁰ E non parlava di diritto al soccorso altrui lo stesso Pagano nel XIII capitolo del Saggio V?⁵¹ Pagano, insomma, riprende l'afflato solidaristico della dichiarazione giacobina del 1793, sancendo i classici diritti sociali al cibo, all'istruzione e al miglioramento delle proprie condizioni di vita attraverso i doveri attribuiti ai singoli. Qui, a differenza della dichiarazione del '93, chi è chiamato a garantire tali diritti non è genericamente la società, o almeno non solo essa, ma vengono coinvolti tutti gli uomini, in nome di quel legame fraterno che lega tutti i membri di un'unica famiglia.

Fin qui gli obblighi prescritti dalla natura ad ogni uomo. Quali sono invece quelli spettanti al cittadino? Pagano li riporta agli artt. 21-24, i quali sanciscono l'obbligo di ogni cittadino ad obbedire alle leggi (art. 21), l'obbligo di obbedire alle autorità costituite dal popolo (art. 22)⁵², il dovere di pagare le tasse e di contribuire con le proprie opere e con il servizio di leva al mantenimento dell'ordine sociale (art. 23), il dovere di denunciare i delitti e le cospirazioni contro la patria (art. 24; preoccupazione ben comprensibile se si pensa allo stato di disordine e di quotidiana precarietà in cui viveva la neonata repubblica). La difesa dell'ordine repubblicano è centrale nel *Progetto* ed è ricordato sin da subito come il limite alla libertà individuale a fianco al rispetto per i diritti altrui: "Ogni uomo ha il diritto di esercitare tutte le sue facoltà fisiche, e morali, come più gli attalenta colla sola limitazione che non impedisca agli altri di far lo stesso, e che non disorganizzi il corpo politico cui appartiene" (art. 3).

Da questo rapido esame, si deduce quindi che la dichiarazione redatta da Pagano non è puramente l'atto consacratore del semplice individualismo borghese. La sua è l'affermazione di una realtà più complessa, in cui i valori della borghesia vengono radicalmente calati nella dimensione della socialità perché da questa non possono prescindere. I doveri, la responsabilità verso l'altro, la solidarietà, il profondo legame naturale fra esseri umani, l'istintivo *appetitus societatis*, pur inserendo-

⁵⁰ A. Genovesi, *Diocesina*, cit. in M. Battaglini, *op. cit.*, p. 56.

⁵¹ *Sp.*, p. 332.

⁵² Le autorità, secondo la teoria dei poteri di Pagano, sono quattro: il legislativo, l'esecutivo, il giudiziario e l'amministrazione o governo.

si in un sistema teorico che risponde alle esigenze storiche di una classe sociale in ascesa, rendono meno parziale questa carta dei diritti, idealmente meno circoscritta agli interessi di un gruppo⁵³.

Rimane da trattare l'ultimo capo della dichiarazione, quello relativo ai doveri dei pubblici funzionari. Per certi aspetti, questo costituisce il punto d'arrivo di un processo che vede la società civile mutarsi da oggetto al servizio dello Stato, "come prevedeva l'antica ragion di stato seicentesca"⁵⁴ connaturata al consolidamento delle strutture statali assolutistiche, a corpo sociale cui è garantita la libertà civile o anche solo una più generica "pubblica felicità" da un principe illuminato "primo servitore dello Stato", come amava enfaticamente definirsi Federico II di Prussia. E infine giungere ad essere soggetto attivo della vita pubblica, finalmente titolare di libertà civili e di diritti politici. In questo passaggio da oggetto a soggetto di sovranità, il popolo è servito da funzionari sempre sottoposti al suo controllo, i quali non hanno altro potere se non quello, attentamente definito e limitato dalla legge, di amministrare la cosa pubblica. Il bisogno di Pagano di precisare ulteriormente i limiti e i doveri della funzione pubblica derivava forse dal ricordo ancora vivo ed attuale degli odiosi corpi intermedi (baroni e togati) che nel Mezzogiorno d'Italia rendevano ancor più spregevole e arbitrario il governo borbonico.

In tutte le dichiarazioni dei diritti francesi il tema dei magistrati è affrontato ponendo l'accento sui limiti della loro funzione, sulle loro responsabilità, sulla punibilità degli atti arbitrari, e sulla temporaneità delle pubbliche funzioni. Ma è forse la dichiarazione montagnarda del 1793 che, paradossalmente, sottolinea più delle altre la necessità di limitare e punire gli abusi dei pubblici funzionari. In particolare, il documento ribadisce per ben due volte la necessità di punire l'abuso di potere⁵⁵. Ma ciò che avvicina maggiormente questa carta al *Progetto* è la

⁵³ Scrive a tal proposito M. Battaglini: «Nelle dichiarazioni anteriori al *Progetto*, i diritti dell'uomo non sono altro che la manifestazione di una volontà di autonomia individuale, mentre egli [Pagano], anche quando considera l'uomo o il cittadino come individui, non li considera mai come esseri isolati, ma sempre come parti di un gruppo, di una *societas*» (M. Battaglini, *op. cit.*, p. 52).

⁵⁴ V. Ferrone, *op. cit.*, p. 158.

⁵⁵ "Coloro che sollecitano, emettano, firmino, eseguano o facciano eseguire degli atti arbitrari, sono colpevoli, e devono essere puniti" (art. 12). "I delitti dei

volontà di sottolineare, accanto al carattere temporaneo della magistratura, anche e soprattutto il suo carattere oneroso. “Le pubbliche funzioni”, recita l’art. 30 della dichiarazione del ‘93, “[...] non possono essere considerate come distinzioni né come ricompense, ma come doveri”. È il dovere, dunque, il tratto caratterizzante del pubblico funzionario e Pagano lo afferma chiaramente nel proprio *Progetto* quando ricorda che esso deve “consacrar se stesso, il suo ingegno, la sua fortuna e la sua vita per la conservazione e pel vantaggio della Repubblica” (art. 26); o quando nel *Rapporto* parla dei magistrati come di “vittime consacrate al pubblico bene”.

mandatari del popolo e dei suoi agenti non devono mai restare impuniti. Nessuno ha il diritto di considerarsi più inviolabile degli altri cittadini” (art. 31).

CAPITOLO II

L'UOMO E I PRINCIPI DI EGUAGLIANZA, LIBERTÀ E DIRITTO DI CONSERVAZIONE

I principi di eguaglianza e di libertà

Sancita all'art. 1 del *Progetto di dichiarazione dei diritti e dei doveri dell'uomo, del popolo e de' suoi rappresentanti*, l'eguaglianza è intesa da Mario Pagano, più che come un vero e proprio diritto, come il principio cardine sul quale si innestano e dal quale fioriscono i diritti dell'individuo. Essa si configura come un rapporto naturale fra uomo e uomo, vale a dire un rapporto che risponde alla «Legge di Natura, cioè l'invariabile ragione, e conoscenza de' naturali rapporti» (*Rapporto del Comitato di Legislazione al Governo Provvisorio*), che scalza ogni pretesa di superiorità sociale basata sulla nascita o su un presunto diritto divino, e giustifica il riconoscimento e la tutela delle naturali prerogative di ogni essere umano. Tutti gli uomini, infatti, in quanto “simili, e però eguali tra loro”, sono dotati delle stesse facoltà fisiche e morali e, in base a questo presupposto, tutti hanno egualmente il diritto di utilizzarle. «L'uguaglianza è un rapporto», dice Pagano, «i diritti sono facoltà» (*Rapporto*). Questa distinzione logica fra eguaglianza intesa come “diritto” ed eguaglianza intesa come “rapporto” appare più chiara se si mettono a confronto le dichiarazioni dei diritti francesi con quella paganiana. Pagano infatti volle precisare taluni concetti che, a suo dire, il legislatore francese non aveva trattato con adeguata acribia terminologica e sufficiente rigore logico. La costituzione del 1793 e quella termidoriana del 1795 (cui formalmente il *Progetto* dichiara di ispirarsi), infatti, avevano compreso l'eguaglianza fra i diritti dell'uomo, e così anche il *Progetto girondino* del 1793 (progetto che, come vedremo, larga parte avrà nell'influenza del pensiero del Nostro)⁵⁶. Differentemente

⁵⁶ L'art. 2 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 24 giugno 1793 recita: “Questi diritti sono l'eguaglianza, la libertà, la sicurezza, la proprietà”. Analogamente l'art. 1 della *Dichiarazione dei diritti e dei doveri dell'uomo e del cittadino* del 22 agosto 1795: “I diritti dell'uomo in società sono la libertà, l'eguaglianza, la sicurezza, la proprietà”. E il *Progetto girondino* di

il *Progetto* paganiano ha, limitatamente a questo aspetto, maggiori punti di somiglianza con la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 26 agosto 1789. Questo documento costituisce, nella storia costituzionale, «il primo riconoscimento esplicito della eguaglianza [...]: manca, infatti, nelle Costituzioni degli Stati americani. [...] Essa era, fino ad allora, solo un concetto puramente filosofico ed astratto, peculiare dei sistemi utopistici»⁵⁷. La *Déclaration* sancisce subito l'eguaglianza di tutti gli uomini. Essa deve rappresentare il momento di rottura con l'*ancien régime*, e non può farlo se non affermando apertamente e con echi rousseauiani l'imprescindibile eguaglianza di ogni essere umano: "Gli uomini nascono e rimangono liberi ed eguali nei diritti" recita l'articolo primo. Segue, all'art. 2, l'elencazione dei "diritti naturali e imprescrittibili" che ogni associazione politica è chiamata a conservare: la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione⁵⁸. Non è presente l'eguaglianza, che, richiamata nel primo articolo, sembra quindi configurarsi, al pari della libertà, più che come un diritto *strictu sensu*, come un rapporto naturale che sussiste tra ogni uomo. È la stessa logica esposta da Pagano nei *Saggi Politici* e nel *Rapporto*, e da lui seguita nella stesura del primo articolo del *Progetto di Dichiarazione dei diritti e doveri* del 1799: "Tutti gli uomini sono eguali, ed in conseguenza tutti gli uomini hanno dritti eguali". Seguono i titoli dedicati ai diritti e ai doveri dell'uomo, del cittadino, del popolo e ai doveri dei pubblici funzionari.

Così come va posto l'accento anche su un'ulteriore assonanza ravvisabile fra i due testi, assonanza relativa alla loro portata storica e politica oltre che alla loro impostazione giusfilosofica. Entrambi si aprono infatti con l'asserzione della naturale eguaglianza degli individui sia perché, come si è detto, essa è un comune presupposto logico ignorato invece dalle due dichiarazioni giacobine del 1793 e da quella termidoriana, sia perché essa costituisce il grimaldello con cui liquidare l'antico regime, il passo obbligato di una nuova fase storica che vuole scal-

Dichiarazione dei diritti naturali, civili e politici dell'uomo sancisce all'art. 1: "I diritti naturali, civili e politici degli uomini sono la libertà, l'eguaglianza, la sicurezza, la proprietà, la garanzia sociale e la resistenza all'oppressione".

⁵⁷ M. Battaglini, *op. cit.*, p. 78.

⁵⁸ Art. 2: "Il fine di ogni associazione politica è la conservazione dei diritti naturali e imprescrittibili dell'uomo. Questi diritti sono la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all'oppressione".

zare il tradizionale ed immutabile ordine delle cose. Le dichiarazioni dei diritti del 1793 e del 1795 si aprono, rispettivamente, richiamandosi alla felicità comune (quale fine ultimo della società), e sancendo contemporaneamente tutti i diritti; lo stesso fa il *Progetto Costituzionale Girondino* (Progetto Condorcet)⁵⁹. Queste dichiarazioni, a differenza di quella del 26 agosto 1789, intervengono in un momento storico ben diverso dal cosiddetto “periodo glorioso della rivoluzione”, e, di conseguenza, notevolmente diverse sono le necessità contingenti che si propongono di affrontare. Con la Dichiarazione dell’89, l’abolizione del regime feudale, la condanna a morte di Luigi XVI e, infine, la proclamazione della Repubblica (22 settembre 1792), la breccia nel sistema d’antico regime in Francia era stata aperta, e dunque non sussisteva più la necessità impellente di aprire una dichiarazione dei diritti con l’affermazione dell’eguaglianza di tutti gli uomini. Diversa era la situazione nella neonata Repubblica Napoletana, dove invece la macchina feudale era ben lontana dal perire e così anche lo spettro di un ritorno della Corona. Per questo il primo articolo del *Progetto* porta con sé la stessa forza deflagrante che aveva l’articolo 1 della dichiarazione dell’89.

Ma l’eguaglianza, per Pagano, non è affatto un principio assoluto. Anzi essa viene sempre posta a fianco ad un altro concetto di notevole rilevanza per il sistema di pensiero del filosofo di Brienza: quello di “somiglianza”. Si può dire che esso svolge quasi una funzione mitigatrice della stessa, perché è dalla somiglianza (e quindi dalla concreta e naturale disuguaglianza) degli individui che sorge il riconoscimento delle diverse funzioni sociali, il riconoscimento della proprietà e il riconoscimento dei meriti: l’eguaglianza è «una relazione intersubiettiva tra soggetti *diversi*»⁶⁰. Se infatti è vero che gli uomini hanno per natura le stesse facoltà fisiche e morali, e con esse il pieno diritto di esercitar-

⁵⁹ Recita l’articolo 1 della *Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino* del 24 giugno 1793: “Lo scopo della società è la felicità comune. Il governo è istituito per garantire all’uomo il godimento dei suoi diritti naturali e imprescrittibili”. La *Dichiarazione dei diritti e dei doveri dell’uomo e del cittadino* del 22 agosto 1795 pone all’articolo 1 la seguente enunciazione: “I diritti dell’uomo in società sono la libertà, l’eguaglianza, la sicurezza, la proprietà”. Lo stesso fa il Progetto girondino di *Dichiarazione dei diritti naturali, civili e politici dell’uomo* nella quale all’articolo 1 si legge: “I diritti naturali, civili e politici degli uomini sono la libertà, l’eguaglianza, la sicurezza, la proprietà, la garanzia sociale e la resistenza all’oppressione”.

⁶⁰ M. Battaglini, *op. cit.*, p. 79.

le, è pur vero che la natura non dona a tutti lo stesso grado di forza fisica e lo stesso grado di forza morale. In polemica con il Rousseau del *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza fra gli uomini*, Pagano sottolinea come ogni uomo possieda un diverso grado di "forza individuale", così come succede nel mondo animale.

Comeché l'ineguaglianza non sia allora quanta ella si dimostri poi nelle società già stabilite, è nondimeno sensibile assai, che ne dica il celebre autore delle cagioni dell'ineguaglianza degli uomini. Quella differenza, che osservasi tuttora nelle razze degli altri animali, per qual ragione non vi sarebbe negli uomini eziando? E quanto un cavallo, un toro non differisce dall'altro cavallo, dall'altro toro? [...] Non è da credere che in quella primitiva età degli uomini le facultà morali fossero state così nel corpo sepolte che elle non avessero uomo da uomo distinto. Cotesta differenza traluce ne' bruti stessi. V'ha delle terre, che producono de' cavalli più generosi degli altri. E tra gli animali dell'istessa specie tale è di vafrizia [scaltrezza] maggiore, laddove altro interamente stupido. Or negli uomini [...] forza è che così fatta ineguaglianza vieppiù si osservi; per la quale un uomo sovente, non che di uno, ma di molti è più forte per ingegno, per cuore e per corporal valore. (*Saggi Politici*, p. 16)

Questa differenza che rende gli uomini dissimili nell'eguaglianza discende dalla natura, cioè dall'influsso che esercita sul fisico e sull'animo dell'uomo il luogo in cui egli vive, cosa egli mangia, l'aria che respira, e, in genere, l'ambiente che lo circonda: «L'aria non è da per tutto ugualmente salubre, l'ardore del cielo non anima coll'istesso calore ogni anima, il nutrimento non è per ogni parte né così fertile né così buono» (*Ivi*, p. 16). E ancora:

Son gli uomini tutti uguali per natura nelle facultà morali? Per natura lo stupido Lappone uguaglia l'ingegnoso Greco? Il temperamento e 'l clima non opera nulla, come piacque ad Elvezio, e tutto dall'educazione dipende? Sono irritabili del pari le fibre di un Cartaginese e di un uomo nato in Siberia? Le sensazioni di costoro son del pari celeri e vive? Lo spirito, che dalle diverse sensazioni vien isviluppato, è celere nel combinare e vivace in essi pari? (*Ivi*, p. 28, nota g.).

La natura, dunque, influenza in maniera rilevante lo sviluppo delle

facoltà individuali e conduce ad una sostanziale differenza degli uomini, fermo restando il fondamentale rapporto d'uguaglianza che li lega. Tutti, in quanto esseri simili fra loro, sono dotati «delle stesse facoltà fisiche e morali e quindi potenzialmente degli stessi diritti, ma [...] nell'esplicazione di tali facoltà e diritti essi sono diversissimi. Ciò si esprime anche dicendo che gli uomini sono uguali in astratto, disuguali in concreto»⁶¹. E ben lo si nota a proposito del diritto di proprietà e dei diritti politici che non spettano a tutti nella medesima maniera: infatti, il godimento del primo è proporzionato al lavoro come la fruizione del secondo è proporzionata alla virtù. Ed anzi possiamo ben dire che il Nostro, sulla falsariga di una pubblicistica coeva, distingue tre tipi di uguaglianza: l'eguaglianza *naturale*, l'uguaglianza *civile* e, infine, quella *politica*⁶².

Speculare a questo trittico è la distinzione della libertà che viene distinta anch'essa in libertà naturale, civile e politica. Ma prima di trattare questa triplice distinzione, fondamentale per comprendere pienamente il discorso pagano sui diritti umani, è bene specificare come il filosofo della rivoluzione napoletana intenda il concetto libertà. Nei *Saggi politici* essa viene descritta come la «facoltà degli esseri ragionevoli di rimuovere e determinare sé stessi (*sic*) secondo il fine lor naturale, ed a proporzione delle conoscenze loro» (p. 327) o anche come «la potenza di adoperare le sue facoltà [dell'uomo] naturali, di dirigerle ai propri fini, trasegliendo i convenevoli mezzi» (*ibidem*). Si coglie subito una particolarità, una presenza ingombrante, i cui influssi sfuggono alla volontà umana, un attore onnisciente che indirizza le azioni e le decisioni umane verso un fine naturale, preordinato e necessario: la *natura*. «Gli esseri liberi a naturali scopi vengono forzosamente portati» (*ibidem*): tali scopi sono quelli prescelti dalla natura e la determinazione dell'uomo cade solo sui «convenevoli mezzi», cioè sulla scelta delle azioni che porteranno all'esito scelto da una entità che, beninteso, non è trascendente, né si pone fuori dalla realtà oggettiva come un'entità ultraterrena, ma che comunque appare esterna all'uomo. Tutto ciò, sommato alla concezione storica del Pagano basata sui corsi e ricorsi storici regolati da immutabili ed universali leggi naturali, e sommato alla sua tendenza sensistica e meccanicistica, ha fatto supporre ad alcuni studio-

⁶¹ G. Solari, *op. cit.*, pp. 300-301.

⁶² M. Battaglini, *op. cit.*, pp. 80-81 e p. 88.

si e ai suoi stessi contemporanei che Pagano, negando il libero arbitrio, fosse determinista o addirittura fatalista⁶³. In realtà, come meglio vedremo trattando il diritto alla libera volontà, il patriota di Brienza non era affatto un fatalista (come del resto sta a testimoniare la sua vita da riformatore prima, e da rivoluzionario poi), né si può parlare, a proposito delle sue dottrine, di un determinismo *tout court* (sebbene certe inflessioni sensistiche e meccanicistiche del suo pensiero lo avvicinino spesso a concezioni simili).

Dunque la volontà dell'individuo, e quindi la sua stessa libertà, vengono ristrette tra "certi naturali confini" che costituiscono «l'ultimo scopo e i fini estremi» (*ivi*, p. 49) determinati al di fuori del volere umano, ma pur sempre nella natura sensibile. Chiarita perciò la concezione che Pagano aveva della libertà in generale, non ci resta che discuterne la portata politica in relazione alla vita sociale, all'eguaglianza e ai diritti umani. Iniziamo dalla libertà *naturale*. Essa è quell'"indipendenza privata" cui l'uomo gradualmente rinuncia con la progressiva costituzione della pubblica autorità. Prima che questa si estingua, l'uomo vive in uno stato di barbarie dominato dalla legge della spada, dalla "violenza privata"; uno stadio in cui tutti ugualmente possono avanzare gli stessi diritti, ma nessuno può in realtà goderne pienamente. Questa libertà e questo stato di insicurezza collettiva non vanno però intesi in termini hobbesiani: non vige un *bellum omnium contra omnes*, né un diritto di tutti sopra ogni cosa e persona: l'uomo insomma non è guidato dal solo egoismo. Egli è soggetto, sì, a pulsioni animalesche che lo portano ad entrare in contrasto anche in maniera violenta col proprio simile, ma ha in sé i germi di quella legge naturale che conduce all'ordine e che rende temporaneo ogni stadio di violenza. Anche nello stato selvaggio l'uomo, prima ancora di intendere razionalmente quella leg-

⁶³ Scrive Augusto Tedeschi in *Il pensiero filosofico e sociale di Mario Pagano*, Milano, dott. Antonino Giuffrè Editore, 1948: «Dunque, per Pagano, la libertà dell'uomo sarebbe limitata alla scelta dei mezzi per raggiungere quei fini necessari ai quali la natura, come somma regolatrice, li conduce. Ciò che potrebbe far supporre che il Pagano fosse fatalista, o almeno determinista, e neghi il libero arbitrio» (p. 55). Tedeschi nega che Pagano facesse propria una impostazione fatalistica del mondo e della storia, così come anche nega una sua fede nelle dottrine deterministiche. Ciononostante non può esimersi dall'osservare che «si sarebbe indotti ad affermare che, in effetti, il Pagano trattando di questo argomento, è caduto in contraddizione» (p. 94). Vd. anche pp. 90-95.

ge di natura che mira alla concordia e alla conservazione del creato, la percepisce sentimentalmente. Ciò, se non impedisce il sopruso, il delitto, l'ingiustizia, la rende comunque una cosa contraria alla natura, e dunque dannosa e temporanea. Leggi universali, agendo sul principio della resistenza alla violenza e sull'autoconservazione, oltre che sul sentimento di pietà e di benevolenza, limitano *naturalmente* il dilagare della guerra di tutti contro tutti, la rendono una congiuntura momentanea che è destinata necessariamente a cessare per l'ordine naturale delle cose. Ma è, invero, l'intervento della legge positiva che tutela efficacemente la libertà. È la subordinazione di tutti i membri del corpo sociale ad un legittimo governo che rende l'anarchica indipendenza privata "libertà *civile*". La dipendenza civile, la legislazione, uno Stato che detenga veramente il monopolio della forza legittima: sono questi i presupposti della libertà e della eguaglianza civile.

La legge frena gli eccessi, pone un argine all'abuso della libertà naturale, e al contempo assicura l'eguaglianza civile, considerando ugualmente gli uomini, "nelle pene e ne' premi"⁶⁴, senz'altra distinzione salvo quella delle qualità morali" (art. 1 del *Progetto*)⁶⁵. Tale eguaglianza, pertanto, non può essere aritmetica, cioè concedere a ogni individuo gli stessi diritti con la medesima intensità, ma di proporzione: pur garantendo in egual misura a tutti l'esercizio delle naturali facoltà, infatti, la libertà civile si esprime correttamente soltanto nella "*proporzionata* eguaglianza" (*Saggi Politici*, pp. 340-341). Se è fuor di dubbio che le facoltà, fisiche e morali, siano le stesse in ognuno – visto che «ogni uomo ha la forza di sentire e di ragionare, la volontà, la facoltà di muo-

⁶⁴ Gli artt. 1 e 11 del *Progetto* paganiano parlano di eguaglianza dinanzi alla legge sia per quanto riguarda le pene da comminare al presunto reo sia per quanto riguarda i premi. È da notare come il concetto del "premio" non lo ritroviamo né nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* del 26 agosto 1789 né nelle dichiarazioni montagnarda e termidoriana. La legge protegge o punisce, ma mai "premia". E ciò vale anche per quel che riguarda la proporzionalità dell'intervento punitivo. Sono solo le pene ad essere proporzionate ai delitti, e non anche i premi rispetto ai meriti, come invece aggiunge Pagano nell'art.11 ("Ogni cittadino deve essere premiato, o punito a proporzione de meriti, e de' delitti, senza distinzione alcuna di persone"). Una assonanza col discorso paganiano la ritroviamo invece nella *Dichiarazione dei diritti naturali, civili e politici dell'uomo* di Condorcet che recita all'art. 8: "La legge deve essere eguale per tutti, sia che *premi*, o punisca, o reprima".

⁶⁵ Cfr. Battaglini, *op. cit.*, p. 82.

vere e di dirigere le sue membra» (*Saggi Politici*, p. 22) –,

è fuor di dubbio ancora che si fatte facultà [...] sien di valor diverso ne' varii individui [...]. Or ciascun uomo ha pari diritto di conservare e di adoprare queste naturali facultà seconda la limitazione dalla natura posta, cioè a dire in guisa che non vengano invalse le altrui facultà, e quelle distrutte o lese, onde il suo gran fine [si intende il fine della natura] s'adempia dell'universal conservazione e felicità della specie. Aristotele ed un contadino, Agamennone e Tersite hanno diritto uguale in conservare la di loro vita, in adoprare le di loro facultà di pensare, di volere, e nell'usar le forze del corpo (*Saggi Politici*, pp. 22-23).

Ciononostante:

[...] coteste facultà dell'animo e del corpo disuguali essendo tra gli uomini, ed essendo inoltre i dritti e le facultà di adoprare queste naturali potenze secondo la di loro energia, [...] par che segua da ciò, che diseguali pure siano i diritti degli uomini (*Ibidem*).

Ecco pertanto affiorare in tutta la sua forza il principio della disuguaglianza, derivato dal convincimento che gli uomini, per quanto simili, hanno ognuno le proprie peculiarità:

Gli uomini son disuguali tra loro. Le forze fisiche, e le morali, non sono pari in tutti. I diritti dunque essere non possono in tutti gli uomini uguali. Ciascuno essere deve tanto estendere l'attività della sua sfera quanto si è pur l'energia della sua sostanza [...] (*Ivi*, p. 340-341).

La fruizione dei diritti è dunque proporzionata “secondo le forze degli esseri”, perché così ha stabilito la natura. Se così non fosse, si turberrebbe l'equilibrio che permette di conservare la libertà individuale.

Ora, le parole del Pagano potrebbero sembrare quelle di un conservatore, e sono sicuramente distanti dalla moderna concezione di democrazia. Tuttavia, è giusto precisare che il filosofo di Brienza, quando parla della disuguaglianza, non si riferisce ad un principio immutabile. Non parla, come farebbe un apologeta dell'*ancien régime*, di una eterna organizzazione gerarchica del corpo sociale da cui deriverebbe un'armonica staticità sociale. Tutt'altro: partendo da una sostanziale

eguaglianza naturale – che non esclude una materiale sperequazione delle forze fisiche e morali –, apre le porte ad una “eguaglianza derivata”, come la chiama il Solari: cioè la «possibilità per tutti di esercitare pubbliche funzioni in base alla capacità, al merito, ai servizi resi alla comunità»⁶⁶ o di possedere tanta proprietà quanta se ne conquista col sudore della propria fronte.

Analogo è il discorso della libertà *politica*, perché “al comando non han pari diritto se non gli uguali”; ma i criteri che Pagano stabilirà per individuare coloro che hanno diritto a governare saranno ben lontani da una volgare plutocrazia borghese.

La “struttura” dei diritti.

Per Pagano, come l’eguaglianza è il rapporto naturale che sussiste fra l’uomo e i suoi simili, così i diritti sono facoltà naturali che ogni individuo è portato ad adoperare e sviluppare. Nel farlo egli si limita a seguire un disegno tracciato dalla natura («L’ultimo scopo e i fini estremi sono dalla natura destinati», *Saggi Politici*, p. 49), le cui leggi regolano tanto il mondo fisico quanto quello morale⁶⁷. Fra queste leggi rientra anche il complesso connubio fra somiglianza naturale e disegua-

⁶⁶ G. Solari, *op. cit.*, p. 304.

⁶⁷ Questo è un concetto ripetuto più volte nei *Saggi Politici* e connotato alla concezione olistica di Pagano: «Avegnaché gli uomini, le società e le cose tutte sviluppansi sempre colle medesime leggi e nel modo istesso» (p. 49). «I fatti degli uomini, sì vari e sì diversi, sono tuttavia a costanti regole soggetti come gli altri fenomeni della natura» (p. 50). «Gli esseri ed i corpi morali sono alle medesime leggi che i materiali soggetti, e fanno il corso medesimo» (p. 56). «L’ordine morale segue di necessità le dominanti irrevocabili leggi dell’ordine fisico» (p. 59). Questo perché gli uomini, le società e le cose tutte «sono altresì compresi nella grande invariabil catena del tutto» (p. 49). «Le leggi fisiche van di concerto colle morali» (206). Per Pagano, il grande errore dell’uomo moderno è stato quello di separare il sapere che ci viene dalle scienze fisiche da quello che deriviamo dall’osservazione della dimensione cosiddetta morale. La conoscenza che ne è derivata è una conoscenza parziale, mutilata della sua parte più veridica. «Stimando diverse le leggi del mondo fisico e del morale, separate abbiamo le scienze e le cognizioni che insieme doveansi trattare, e così entrambe aride e imperfette sono rimaste, e le più interessanti sono state coltivate di meno» (p. 318). La vera conoscenza è insomma quella che utilizza le cognizioni, sia materiali sia di metodo, della scienza fisica per conoscere l’uomo.

gianza materiale che è stata poc'anzi esaminata, un binomio difficile che porta al limite della contraddizione l'intero discorso paganianico. Ecco allora che per "sciogliere un cotal nodo", e per non cadere in pericolose antinomie, Pagano opera una ulteriore distinzione, questa volta fra diritti *intrinseci* e diritti *estrinseci* o *transeunti*. Tanto nel *Progetto* quanto nei *Saggi Politici*, il discorso sui diritti dell'uomo segue infatti un percorso logico che va dal generale al particolare, o, meglio, dall'intrinseco all'estrinseco. Questa classificazione, lungi dall'essere un mero gioco intellettuale, si ricollega con quella citata poc'anzi fra eguaglianza naturale ed eguaglianza civile e politica e, inoltre, giustifica la differenze inerenti il godimento del diritto di proprietà e dei diritti politici.

I diritti intrinseci sono quelli «che riguardano intrinseche e personali facoltà»⁶⁸, quelli cioè che hanno per oggetto il loro stesso titolare, i «diritti dell'esistenza, della conservazione, che noi diciamo personali» (*Saggi Politici*, Introduzione, pp. 17, 19-20, 26). Nell'ordine logico proposto da Pagano, essi sono: il diritto alla conservazione, il diritto al libero pensiero, quello alla libera volontà e quello alla libera azione⁶⁹. Questi spettano senza alcuna distinzione ad ogni uomo, a prescindere da qualsiasi merito e qualità morale. Tutti hanno, senza distinzione di censo, età, sesso, il diritto di conservare se stessi e le proprie facoltà, il diritto al libero ragionare e al libero conoscere, il diritto alla libera espressione dei propri pensieri e quello al libero esercizio delle proprie volontà. Queste quattro libertà fondamentali seguono in maniera stringente la triplice distinzione, derivata dall'insegnamento del Vico⁷⁰, delle principali facoltà dello spirito umano – ragione, volontà, azione – anticipate dal concetto di conservazione che, enunciato per primo, le riassume tutte. Differentemente, il diritto di espressione (sancito all'articolo 7 del *Progetto*) costituisce una declinazione della libera azione.

Derivazione del libero utilizzo delle "proprie membra" sono anche i cosiddetti diritti estrinseci o transeunti, cioè quelli che si esercitano su "soggetti posti fuori da noi": i diritti di elettorato attivo e passivo e il diritto alla proprietà. Per quanto riguarda i primi, poiché Pagano crede che non tutti ne debbano godere aprioristicamente in egual misura, essi

⁶⁸ *Sp.*, pp. 17, 19-20, 26.

⁶⁹ Testualmente il «diritto ad usar le proprie membra» dice Pagano (*Sp.*, p. 23)

⁷⁰ G. Solari, *op. cit.*, p. 301.

sono considerati diritti “ipotetici” (come dice nel *Progetto* a proposito dell’elettorato passivo) che esigono particolari requisiti, precisi meriti, ben chiare abilità e “qualità morali” di cui la legge deve tener conto, sia pure partendo da una stessa base di partenza (come lascia intendere l’art. 1 del *Progetto*)⁷¹. I diritti politici sono uguali solo fra gli eguali⁷², ma, come si è detto e come si vedrà diffusamente più oltre, questo modo di concepire l’uguaglianza politica non è riducibile a mero aristocraticismo: c’è alla base un’idea molto più raffinata, sicuramente dai risvolti elitari, ma dal sapore aristotelico: una ben più genuina e dinamica ideologia borghese che poco o nulla ha a che spartire con idee plutocratiche o distinzioni basate sulla nascita.

Il diritto alla proprietà differentemente cade, come è ovvio, nella sfera della libertà e della eguaglianza civile, e in quanto tale è riconosciuto a tutti gli uomini. Ognuno può godere della proprietà dei beni che gli servono alla sua sopravvivenza, ognuno può rivendicare la tutela della legge per preservarli, ma ciascuno ne gode in misura diversa, proporzionata ai suoi talenti. Anche in questo caso, ridurre la visione paganiana dei diritti reali a spicciolo meritocraticismo borghese significherebbe banalizzarla. Tanto più che il discorso sulla proprietà trae origine da una riflessione molto più profonda e suggestiva, che affonda le sue radici nel pensiero lockiano, ed è inoltre temperato dalla presenza di ben precisi doveri e altrettanto ben determinati limiti.

A suggello di questo ventaglio di libertà viene posto, infine, il diritto di resistenza, sia pure limitato a particolari circostanze.

Sono questi i diritti che, intrinseci ed estrinseci, si riferiscono all’uomo e al cittadino, laddove la cittadinanza è intesa come carattere accessorio da aggiungere, con le relative libertà politiche, a quella “base” di facoltà naturali comune a tutti gli individui. A questi Pagano, all’interno del *Progetto*, ne aggiunge altri, che già si potevano cogliere nei *Saggi Politici* e che si riferiscono al popolo, inedito titolare di libertà. Così osserviamo che il “dritto fondamentale del Popolo è quello di stabilirsi una libera Costituzione” (art. 13) e, all’occorrenza, di mutarla (art. 14): è al popolo che infatti spetta la sovranità, che è un “dritto ina-

⁷¹ “Tutti gli uomini sono eguali [...]. Quindi la Legge nelle pene, e nei premi senza altra distinzione, che delle qualità morali, gli deve egualmente considerare”.

⁷² «Al comando non han pari diritto se non gli uguali», e più oltre «pari diritto a regger la nave hanno i piloti nell’arte loro uguali» (*Sp.*, p. 27).

lienabile” che gli consente di varare leggi e di predisporre l’esecuzione (*ibidem*). È inoltre diritto del popolo, così come lo è per l’individuo, quello di resistere ad una violazione delle sue prerogative, e dalla resistenza deriva anche il diritto di muovere guerra (art. 15). Spetta infine al popolo “di imporre le contribuzioni necessarie alle pubbliche spese” (art. 16).

La concezione dell’uomo tra contrattualismo, perfettibilità ed *appetitus societatis*

Ma esaminiamo innanzitutto il principale titolare dei diritti e dei doveri dell’universo giusfilosofico di Mario Pagano: l’uomo. L’uomo è inteso come «essere organico che vegeta [...], che sente e pensa» (*Saggi politici*, p. 380) e che costituisce il modello della perfezione nello stesso stato selvaggio. Come un grande bozzolo, egli racchiude in sé la perfezione, l’interezza, che raggiunge solo conservando e adoperando le sue facoltà, cioè svolgendo il fine predispostogli dalla natura⁷³. La sua rovina sta nell’allontanamento dal “suo naturale stato”, inteso qui non come rousseauiano allontanamento da uno stato di incosciente beatitudine vissuta in simbiosi con la natura, ma più semplicemente come stravolgimento dell’essenza fisica e morale dell’uomo, artificiale ottundimento delle sue naturali facoltà e alterazione del rapporto armonico che le lega fra loro. L’uomo svanisce quando gli viene impedito di pensare, di parlare, di agire liberamente o quando, nello stesso individuo, una facoltà prende il sopravvento su un’altra (ad esempio quando la ragione domina sul senso, o quando l’uomo sente senza ragionare). Quando insomma viene ostacolato il *naturale* funzionamento della *macchina* umana, questa è perduta.

Questa *potenziale* perfezione dell’essere umano è sempre inserita in un progetto più ampio, in una dimensione più vasta. L’uomo non è una

⁷³ In questa idea del fine naturale cui ogni cosa è preposta, è forse presente un po’ del finalismo aristotelico, laddove lo stagirita affermava che «tutto ciò che è per natura, esiste per un fine» (De An., III, 12, 434 a 31), identificando quest’ultimo con la stessa sostanza «o forma o ragion d’essere della cosa» (Met., VIII, 4, 1044 a 31): nel nostro caso, l’uomo. (Cfr. voce “Finalismo” da G. Fornero, *Dizionario di Filosofia*, Roma, Gruppo Editoriale L’Espresso, 2006, p. 206).

monade leibniziana, autosufficiente e chiusa in sé stessa⁷⁴. Egli è perfetto come modello, ma ha un senso compiuto, un'interesse solo se entra in relazione con gli altri. La socialità è del resto un'altra sua naturale prerogativa, visto che è un *animale* «gregale, nato e fatto per la società» (*Saggi politici*, p. 380), animato cioè, sin dalla nascita, da un insopprimibile *appetitus societatis*. Lo stesso schema dei corsi e ricorsi storici elaborato da Pagano non contempla mai la presenza di un individuo separato dal suo simile. Lo è solo per un breve momento della storia del mondo, cioè subito dopo le catastrofi naturali che mandano in frantumi le primissime civiltà⁷⁵. Ma è una situazione temporanea, un momento di sofferenza dell'umanità necessario per il compimento dell'ordine naturale. A dimostrazione della socialità innata dell'uomo sta il fatto che nucleo fondante delle prime città non è l'individuo singolo, ma la famiglia, cioè una società naturale unita dal bisogno e dalla natura, non da un patto o da una convenzione come credeva Rousseau. Come pure da un atto spontaneo, e non dalla stipulazione di una convenzione, sorge la città:

[...] Da credere non è che avessero costoro tenuto un parlamento insieme, formando patti e leggi, o che a far ciò avessero eletto un capo. Sogni son questi e filosofici deliri. *Non formò la ragione né l'espressa volontà degli uomini convenzioni alcune, o dettò leggi. La natura, per mezzo del sentimento che veniva da' bisogni diretto, i quali furono sviluppati dall'universale catena dell'ordine, alle necessarie convenzioni a poco a poco guidò gli uomini* (*Saggi politici*, p. 210).

Le stesse teorie contrattualistiche sono perciò messe in discussione da Pagano sin dall'Introduzione dei suoi *Saggi Politici*: egli rifiuta il contrattualismo come rivendicazione dei diritti⁷⁶, come creazione *ex*

⁷⁴ A. Laurent, *Storia dell'individualismo*, Bologna, Il Mulino, 1994, p. 41.

⁷⁵ «Le straordinarie crisi disciolsero le città ne' loro primi componenti loro, disperdendo gli uomini in piccole famiglie, e talora ne' semplici individui. Da queste memorande epoche noi ripetere dovremo l'origine e i principii delle divine ed umane cose. Da tal punto incominciarono il corso loro le nazioni, selvagge in prima e barbare, quindi culte e poi nella prima barbarie ricadute di nuovo» (*Sp.*, p. 79).

⁷⁶ Cfr. F. Mazzanti Pepe, "F. M. Pagano dai Saggi Politici al Progetto Costituzionale del '99: Modelli culturali e costituzionali", in "Il Pensiero Politico", XXIV, 2001, n. 2, pp. 226-237, p. 228.

novo della legge. La norma e l'ordine esistono da sempre perché stabilite dalla natura per la conservazione del tutto; la legge della natura è impressa innanzitutto nel cuore dell'uomo e poi nella sua mente. Egli la sente prima ancora di pensarla, perché essa è la regola universale della "generale società dell'umana specie", di quella "vasta e sola famiglia umana" di cui l'uomo è parte (*Saggi politici*, p. 20) e che è la società naturale che prescinde qualsiasi forma politica di convivenza sanzionata da un patto: «Prima delle particolari esisteva la generale società degli uomini, e in conseguenza una formola ed una legge, di questa regolatrice». Il contratto sociale, semmai è esistito, è stato una *tacita* convenzione che serve a *modificare* o ad *applicare* questa legge universale che l'uomo porta scritta dentro di sé, e che, se non fosse traviato dall'anarchia dello stato di barbarie, osserverebbe scrupolosamente.

Che se vogliasi poi supporre che tacito fu tal patto, io ben volentieri in ciò son con lui [Rousseau] di accordo. Ogni società è unione, ogni unione è convenire in certi punti, ogni convenzione in una medesima cosa è un patto. Ma coteste tacite convenzioni non vennero regolate da positivi fatti, ma da precedente norma della natura, che, avendo gli uomini formati per vivere insieme, cioè per convenire in certi punti, ha ben anche il modo e l'inalterabile forma di tal convenzione prescritta. Cotesta precedente norma è la vera base d'ogni legge e sociale convenzione (*Saggi politici*, p. 20)

A proposito di Pagano, quindi, non si può parlare propriamente di contrattualismo. La sua anzi è una reazione ad esso, è un irrigidimento «in un intellettualismo naturalistico e storico, che ricorda il Montesquieu»⁷⁷. In primo luogo, infatti, egli non rompe né con la storia né con la natura. Anzi, quest'ultima è sempre presente nel discorso filosofico del Nostro, e non si limita a contenere in sé solo i germi di ordine, appunto i diritti naturali dell'uomo, poi tutelati nella dimensione politica nella forma di diritti civili e politici⁷⁸. Essa, al contrario, sembra plasmare la dimensione umana e politica, con le sue regole eterne, con i

⁷⁷ G. Solari, *op. cit.*, p. 298.

⁷⁸ «Il contrattualismo, invece, esige che la politica abbia un nuovo inizio assoluto, e richiede una rottura sia con la natura sia con la storia, anche con l'antichità tanto cara a Machiavelli», C. Galli, *Manuale di storia del pensiero politico*, Bologna, Il Mulino, 2001, p. 194.

processi naturali che si ripresentano anche nel vivere sociale, insomma con quella legge unica e polivalente di derivazione naturale che permea di sé anche le pieghe più remote del mondo: l'universo è un tutto assoggettato a norme imperiture, a fenomeni ciclici⁷⁹. In secondo luogo, l'ingresso in società non appare pienamente un atto *volontaristico*⁸⁰, quanto un fenomeno necessario che segue una regola naturale e che si inserisce autonomamente nell'universale catena dell'ordine. «Gli ordinamenti politici e legislativi», spiega il Solari, «non sorgono improvvisi, per un atto arbitrario di volontà, ma per cause necessarie d'indole naturale, psicologica, storica»⁸¹. Ma tanto l'umana psicologia quanto la storia dipendono in maniera strettissima e quasi deterministica dalla natura, che perciò si configura come unico attore e causa principale dell'ingresso in società, «base della vita organizzata nella società costituita». Coticché la convenzione, semmai c'è stata, «non è originaria, ma il prodotto della precedente norma della natura»⁸², la conseguenza diretta della sua universale ed eterna volontà.

Esaminata la posizione di Pagano in merito al contrattualismo, torniamo sulla sua concezione della natura umana, indispensabile per cogliere pienamente la questione dei diritti che, come si ricorderà, altro non sono per il Nostro che facoltà naturali, dunque articolazioni dei suoi caratteri naturali. Come si è detto sopra, l'uomo è socievole per natura e questa sua socievolezza è strettamente connessa alla sua perfeffibilità. L'idea della perfeffibilità umana, pur diffusa in ogni era, as-

⁷⁹ Dicono Nicola Abbagnano e Giovanni Fornero a proposito della filosofia della storia elaborata dal filosofo di Brienza: «A Pagano è estranea completamente quella problematicità della storia che domina l'opera di Vico. Il corso e ricorso delle nazioni è per lui un ordine fatale, dovuto più a cause fisiche che a cause morali. Pagano considera il mondo della storia come un mondo naturale, le cui leggi non sono diverse da quello fisico» (N. Abbagnano e G. Fornero, *Filosofi e filosofie nella storia*, Torino, Paravia, 1986, p. 401).

⁸⁰ Cfr. A. Tedeschi, il quale citando una riflessione di Spirito, afferma: «Mentre il giusnaturalismo è "l'affermazione di un diritto ideale di carattere razionale e divino [...], il riconoscimento di un diritto affatto trascendente e indipendente da ogni contingenza umana e da ogni umano volere", il contrattualismo invece è la rivendicazione utilitaria ed egoistica dei diritti dell'individuo» (A. Tedeschi, *op. cit.*, p. 14).

⁸¹ G. Solari, *op. cit.*, p. 298.

⁸² A. Tedeschi, *op. cit.*, p. 22.

sume un'importanza particolare nell'illuminismo perché sinonimo di evoluzione e di progresso. Ora, in Pagano essa trae forza per spiegare l'istintuale *appetitus societatis* dell'essere umano, sia pure in presenza di una idea della storia che esclude ogni avanzamento duraturo. La filosofia della storia del filosofo di Brienza, infatti, appare quasi come un "perfetto cerchio"⁸³: una volta arrivati all'apice del progresso e della civiltà, le nazioni e gli individui ricadono nello stadio di partenza, dimentichi di quel progresso e di quell'evoluzione che l'intelletto e lo spirito umano avevano raggiunto prima della fatale decadenza⁸⁴. La costruzione paganiana della storia, nel suo continuo avanzare e retrocedere, era in parte mutuata da Giambattista Vico (col quale però intercorrono sostanziali differenze che, non affrontabili in questa sede, spazzano via ogni frettolosa ipotesi che vorrebbe il Pagano come semplice discepolo o, peggio ancora, plagiatario del grande filosofo napoletano⁸⁵) e si riallacciava a quella tradizione storiografica che dall'intuizione egizia del mondo risaliva fino a Machiavelli, passando per Aristotele e Platone. Il dibattito sull'evoluzione e il progresso del mondo e dell'uomo era all'ordine del giorno nel Settecento⁸⁶. A tesi più ottimistiche, quali erano quelle del Condorcet degli *Schizzi di una tavola storica dei progressi dello spirito umano* del 1795, che prevedeva una futura immortalità dell'uomo, o del William Godwin dell'*Indagine sulla giustizia politica* (1793-95) che immaginava addirittura un'umanità asessuata perché ormai immortale e libera da qualsiasi impulso animalesco perché pervasa interamente dalla forza della ragione, si contrapponevano idee ben più pessimistiche come erano quelle del Pagano o, su un terreno assai diverso, quelle esposte nel *Saggio sul principio di popolazione* (1798) da

⁸³ *Sp.*, p. 394.

⁸⁴ Ciò non accade invece nel Vico, il quale, secondo l'interpretazione di Benedetto Croce, ammette la teoria dei corsi e ricorsi storici riconoscendo comunque un certo avanzamento dello spirito che, «continuamente arricchentesi e crescente su se stesso, anche nello stadio cui è retrocesso, è arricchito di tutto l'intelletto, di tutto lo svolgimento precedente» (B. Croce, *La filosofia di G. Battista Vico*, p. 133 citato in A. Tedeschi, *op. cit.*) Vd. lo stesso Tedeschi, pp. 26-37.

⁸⁵ Vd. in particolare il capitolo "Vico e Pagano. Per la storia della tradizione vichiana in Napoli nel secolo XVIII" in G. Solari, *op. cit.*, pp. 165-192

⁸⁶ Vd. la nota polemica di Vincenzo Cuoco nei confronti di Condorcet nel Frammento I dei "Frammenti di lettere a Vincenzio Russo" in V. Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, Milano, Rizzoli Editore, 1966, p. 321.

Thomas Robert Malthus. In particolare, nel caso di Pagano, il ricorrere continuo dei tre stadi della umanità (stato selvaggio, stato barbarico, stato civile e polito), in un continuo processo di progresso e decadenza, coinvolge chiaramente anche l'uomo. Il progresso, l'evoluzione, la perfettibilità, sono possibili per Pagano solo fino ad un certo punto, «dopo poi l'umanità inizia la fase della decadenza e ritorna alla barbarie quando addirittura non torni allo stato selvaggio»⁸⁷. Si può dunque parlare di evoluzione e di umana perfettibilità nel pensiero pagano solo tenendo ben presente la sua concezione ciclica della storia, e solo ammettendo un progresso *sui generis*, perché circoscritto a determinati periodi del ciclo storico.

Sia pure con i suddetti limiti, quindi, l'idea della perfettibilità dell'uomo è presente anche in Pagano. Nel suo pensiero, anzi, essa svolge un ruolo fondamentale: la natura perfettibile dell'individuo pagano lo rende infatti istintivamente votato alla socialità. L'ingresso in società dell'uomo avviene per una legge eterna e necessaria della natura che trova nella dinamicità dello spirito umano il suo fulcro, mentre identifica il bisogno come la causa congiunturale dell'associazione: «il principio, dunque, che gli uomini spinse alla società», afferma Pagano, «è cotesta modificabile e perfettibile natura [...]. Il bisogno non è che la cagione immediata e secondaria, che dalla prima dipende» (*Saggi Politici*, p. 158). E tale bisogno non è dettato tanto dalla debolezza dell'uomo, quanto dalla sua insufficienza a se stesso: all'inizio gli uomini «non sentivano bisogni, privi essendo delle cognizioni delle cose utili, e piacevoli» (*Saggi politici*, p. 103); vivono senza fatica, cibandosi dei frutti spontanei della terra, guidati solo dal sentimento, senza leggi, né pene, né governi, ed errando per la Terra (*ibidem*). Il sorgere del bisogno però li porta a progredire, a sviluppare il loro ingegno, a inventare le arti, a stringersi in società. Il bisogno, sia materiale che morale, si configura quindi come la molla della perfettibilità, la quale è, al contempo, causa ed effetto della nascita del vivere politico. Causa perché, come si è detto, la perfettibilità fa sorgere i bisogni e conduce gli uomini a unirsi in società; effetto perché, una volta creata, la società alimenta l'attività dello spirito umano (*Saggi Politici*, pp. 156-161), portando alla nascita di nuovi bisogni e quindi inducendo gli individui a migliorarsi. Per Pagano, infatti, «la natura dello spirito umano è l'attività» ed

⁸⁷ A. Tedeschi, *op. cit.*, p. 36.

essa vuole che all'animo dell'uomo, «per non languir nel torpore, si conviene cangiar di stato, crear nuova maniera d'essere, scoprire altri scopi, crearsi nuovi bisogni» (*Saggi politici*, p. 158). Per questo la società è fucina di bisogni crescenti, in essa lo spirito cresce al crescere di nuovi stimoli ed è anzi essa stessa «un incentivo per nuova attività»⁸⁸.

Nella società può l'uomo solo a tanti bisogni soddisfare; nella società si può soltanto a quei bisogni formare, che sono necessari a mantener sempre viva l'attività dello spirito, a procurarsi nuove sensazioni, senza delle quali cessa la sua morale esistenza, e la felicità [...]; la società è un mezzo a soddisfare i nostri fattizii bisogni; ed è per sé stessa il più pressante bisogno dell'uomo. Le mani insiem congiunte di tutti i cittadini possono soltanto somministrare i mezzi atti a soddisfare i nostri fattizii bisogni. Da tanti e sì diversi intralciati rapporti co' nostri simili germogliando sempre nuove sanzioni, idee e bisogni, si sviluppa e raffina lo spirito, e la sensibilità all'ultima delicatezza vien condotta (*Saggi Politici*, p. 158).

La crescita dello spirito, effetto necessario della perfettibilità, altro non è che il potenziamento delle facoltà umane, che, lo ricordiamo nuovamente, Pagano identifica con i diritti. Questo nesso sarà più chiaro quando si tratterà di diritti particolarmente sensibili alla natura dinamica dell'essere umano, come ad esempio quelli di proprietà. Appare perciò evidente come l'analisi dell'idea del progresso e della perfettibilità pagane sia di particolare importanza per inquadrare pienamente il discorso del filosofo di Brienza sull'uomo e sui suoi diritti.

Un'ultima osservazione sull'argomento andrebbe fatta in relazione al rapporto tra individuo e collettività, laddove la perfettibilità dell'individuo non può mai essere intesa come a sé stante. Ogni singolo elemento dell'universo concettuale pagano non è mai inteso come autonomo, come separato dalla totalità delle cose: esso è anzi in costante relazione con la "catena del tutto". E così anche la perfettibilità dell'individuo è in continua relazione di causa ed effetto col progresso delle società, delle nazioni, dell'intera specie umana. Il progresso individuale non può mai separarsi dal progresso sociale e questa è una delle altre spie che rivelano il legame indissolubile che, per Mario Pagano, sussiste tra l'individuo e la società: «E il progresso ha valore, dal punto di

⁸⁸ *Ivi*, p. 32.

vista politico e sociale, non tanto in quanto riguardi il singolo individuo, ma in quanto riguardi la collettività e i riflessi che dal progresso individuale possono derivare alla società, che vive nella vita degli individui tutti che la compongono. Un progresso, che sia progresso dell'individuo preso a sé, è un progresso che non è progresso, o quanto meno è un progresso *sui generis*, che si concreta e si limita ad un perfezionamento individuale, il quale assume valore solamente in quanto diventi, col progredire nel tempo istesso di tutti e delle istituzioni politiche e sociali, progresso dell'umanità»⁸⁹. È sulla base di questa tendenza olistica, qui solo riferita ad un particolare aspetto, che più avanti esamineremo i limiti posti alle libertà individuali e l'affermazione dei doveri. Così come più innanzi tratteremo il massimo principio regolatore della dimensione sociale, quello della conservazione, il quale comprende il concetto della perfettibilità in un quadro ben più vasto, getta una luce chiarificatrice sul rapporto individuo-collettività, e lambisce altri elementi del pensiero paganiaco come l'amor proprio e la benevolenza; elementi importanti nella costruzione della vita associata che qui abbiamo deciso di non trattare per ragioni di chiarezza espositiva.

Il diritto di conservazione

Consacrato all'articolo 2 del *Progetto*, il diritto di conservazione, come già anticipato, riassume e comprende tutti i diritti dell'uomo. Lungi dall'essere soltanto l'affermazione del diritto alla vita, esso affonda le sue radici logiche nella definizione paganiaca dell'essere umano. L'uomo è un modello di perfezione, dotato di facoltà che deve esercitare in piena libertà, con la sola limitazione "di non impedire gli altri a far lo stesso, e che non disorganizzi il corpo politico, cui appartiene" (art. 2). La libertà è quindi il secondo diritto dell'uomo, ed è strettamente legata al concetto di conservazione. Laddove viene impedito il libero svolgimento delle facoltà naturali, l'"uomo morale" viene distrutto (*ibidem*), e, anche se fisicamente rimane in vita, viene leso nel suo essere un progetto di esistenza tendente alla perfezione. Opprimere il corpo, lo spirito o la ragione costituisce un allontanamento da quello che è il suo stato naturale, da quello che è il disegno creativo

⁸⁹ *Ivi*, p. 34.

della natura. Si capisce pertanto come il diritto di conservazione sia ben più ampio del semplice diritto alla vita, e riassume in sé la totalità dell'essere umano e la libera esplicazione delle sue facoltà e della sua perfezionabilità. Esso è la fonte di ogni diritto, e in ciò Pagano segna una ulteriore distinzione con le dichiarazioni francesi⁹⁰: «la libertà, la facoltà di opinare, di servirsi delle proprie forze fisiche, di manifestare i propri pensieri, la resistenza all'oppressione» altro non sono che «modificazioni del primitivo diritto dell'uomo di conservarsi quale la natura lo ha fatto, e di migliorar se stesso come la medesima lo sprona» (*Rapporto*).

Nello stato selvaggio, la naturale tensione alla propria conservazione si esprime nelle dinamiche meccanicistiche che intercorrono fra i corpi, sia naturali che morali, dinamiche sulle quali Pagano costruisce la sua opera filosofica e politica e il suo sistema penale. La tutela della propria vita e del libero esercizio delle proprie facoltà non può esistere senza la forza: essa, nello stato di natura, è la violenza privata per mezzo della quale ognuno fronteggia le offese altrui alla propria libertà. Ma, con l'evoluzione della storia, la conservazione diviene la base politica di ogni società, l'oggetto finale della tutela offerta dalla Costituzione e dalla legge⁹¹, in particolare da quella penale.

Un altro aspetto del diritto di conservazione è legato alla perfezionabilità umana. Nell'articolo 2 del suo progetto di dichiarazione, Pagano sostiene che l'uomo, assieme al diritto di conservare la sua persona e le sue libertà, ha anche il diritto di “migliorare il suo essere” e di implementare le sue facoltà fisiche e morali. In questo il Nostro rivela una posizione decisamente moderna, giacché, nonostante certe posizioni liberalconservatrici relativamente a singoli diritti (si pensi ai diritti politici, ad esempio), nel suo pensiero è presente *in nuce* la difesa dell'eguaglianza sostanziale, intesa questa come pari opportunità, concetto cardine dell'idea di Stato sociale. Ciò avviene non solo sulla scia del giacobinismo francese che nella costituzione del 1793 sancì i diritti sociali al lavoro e all'istruzione, ma anche nel concetto più ampio di libera realizzazione individuale. Essa infatti si può liberamente esplicare solo se viene garantito a tutti quella comune base di partenza che consente di esplicare le proprie naturali facoltà in un rapporto di eguaglianza. Questa eguaglianza, abbiamo visto, anche se non può essere “arit-

⁹⁰ Cfr. G. Solari, *op. cit.*, p. 129.

⁹¹ Cfr. M. Battaglini, *op. cit.*, p. 75.

metica” come lo è in natura, ha comunque una connotazione sociale ed economica, e pertanto non può essere limitata alla semplice isonomia. Anche se Pagano, come è ovvio, non proclama a chiare lettere come principio costituzionale la rimozione degli ostacoli socioeconomici al pieno sviluppo del cittadino, è pur vero che tale discorso può, seppur in forma embrionale, ravvisarsi nel suo pensiero. La libera espressione delle proprie facoltà non può che avvenire lontano dal bisogno, lontano dall’ignoranza, lontano dalla schiavitù materiale e morale. Per questo, oltre a sancire l’isonomia, Pagano ritiene necessario ad esempio che tutti abbiano diritto alla terra e che i bisognosi siano alimentati; ritiene altresì che sia diritto di ognuno ricevere un’istruzione ed un’educazione necessarie a partecipare pienamente alla vita politica della Repubblica; ritiene che anzi sia dovere dello Stato e di ogni singolo cittadino “d’illuminate e d’istruire gli altri” (art. 2). Ciò è necessario per rendere libera quella volontà e quel “conoscimento” che possono realmente esprimersi in libertà solo lontano dalla superstizione e dall’ignoranza; così come lontano dal bisogno che rende l’uomo manovrabile e schiavo possono pienamente essere esercitate le naturali facoltà umane.

Dunque l’impegno di Pagano non è solo quello di sancire costituzionalmente l’eguaglianza di tutti dinanzi la legge, il riconoscimento formale e la tutela dei diritti, ma è anche quello di garantire l’esplicazione attraverso la costruzione, sia pure parziale, di una reale eguaglianza di opportunità che consenta a tutti di conservare e migliorare le proprie facoltà⁹². Ciò, se si vuole, può anche riconnettersi alla complessità logica che sottende l’interpretazione dell’eguaglianza come rapporto piuttosto che, più semplicisticamente, come diritto.

Il principio di conservazione e la nascita della società

Come si è detto in precedenza, la nascita della società, prima che dal bisogno (che “è cagione immediata e secondaria”), è causata dalla stessa natura e dalle sue leggi che si orientano lungo il sentiero della perfettibilità umana. Il concetto di perfettibilità, vale a dire di un conti-

⁹² Sul diritto a migliorare il proprio essere vd. B.Palma., *La costituzione napoletana del 1799*, in “Hiram. Rivista del Grande Oriente d’Italia”, 2001, n. 1, reperibile all’indirizzo internet:

<http://www.grandeoriente.it/riviste/Hiram/2001/01Palma.htm>.

nuo miglioramento dell'essere umano, non avrebbe però ragion d'essere se, prima di tutto, non si potesse garantire la semplice conservazione dell'individuo. Quindi, integrando il discorso fatto in precedenza, motivi primi della creazione della società politica sono sia la perfettibilità che la *conservazione*. È evidente il rigore logico seguito dal filosofo burgentino; un rigore logico, si ripete, mai fine a se stesso, ma tutto orientato ad una coerente ed efficace protezione dei diritti dell'individuo. Un'acribia terminologica e un'attenzione loica che seguono percorsi quasi meccanicistici nella stringente ed automatica consequenzialità dei concetti. L'accostamento del concetto di conservazione a quello di perfettibilità è evidente anche nell'articolo del *Progetto* esaminato in questo paragrafo: "ogni uomo ha diritto di conservare e migliorare il suo essere, e perciò tutte le sue facoltà fisiche e morali". Esamineremo più tardi la forza innovativa di questo concetto.

C'è infatti un altro elemento relativo al concetto di conservazione che va affrontato: quello che fa riferimento ad una dimensione ben più ampia rispetto a quella del singolo individuo, cioè la dimensione collettiva. Nel suo pensiero la conservazione di se stessi va di pari passo con la conservazione del tutto. Tra le leggi fondamentali della natura – le quali regolano tanto la realtà materiale in ogni suo molteplice aspetto, quanto il mondo morale – ve n'è una che dispone il *movimento centripeto* di ogni essere. Gli uomini, come ogni cosa dell'universo, sono naturalmente portati ad unirsi fra loro nella tensione verso un centro comune. Di questo movimento aggregativo che porta all'unità e alla compattezza del tutto, il bisogno, la perfettibilità e infine la società sono conseguenze logiche, verrebbe da dire meccaniche, cioè effetti obbligati di una causa primaria. Esso costituisce l'intrinseca cagione che sostiene lo stabilimento della società e che rende l'uomo naturalmente avvezzo alla socialità. L'istinto di conservazione del singolo individuo rientra pertanto in un piano più grande, universale: esso è l'effetto di quel movimento centripeto che mira all'unità e dunque alla *conservazione del tutto*. Risulta ancora più chiaro, perciò, perché l'atto che porta alla costituzione della società non può essere un atto volontaristico, ma è il frutto delle leggi della natura, e dunque un avvenimento necessario che risponde ad un piano quasi trascendente.

La Costituzione e il diritto di conservazione

Il “regolar governo” è quello che garantisce la conservazione della libertà civile attraverso la presenza di una costituzione. Quest’ultima, in quanto legge inalterabile, difende la civile libertà che si ottiene in presenza di un ordine in cui nessuna delle parti è oppressa. Laddove manca la libertà, il corpo sociale si incammina verso la sua dissoluzione, poiché non si può concepire una società sana senza il godimento di diritti da parte dei cittadini. L’ordine sociale è dunque ammissibile solo con il rispetto delle sue parti: il legame che unisce queste ultime al tutto è inteso a vantaggio del cittadino e la sopravvivenza della collettività deriva dal buono stato delle parti.

La costituzione, quindi, è la base del regolare governo, cioè di quello che tutela i diritti naturali. Suo elemento irrinunciabile è la presenza di una legge che fissi i limiti al potere dello Stato e imponga i giusti confini alla indipendenza privata: «Due sono le proprietà di un regolare e perfetto governo [...] onnipotenza per abbattere l’indipendenza privata, ossia l’anarchia, cagione dell’intestina guerra e della barbarie de’ popoli; ed impotenza di offendere la libertà civile [...]»⁹³. La costituzione, che è «l’opera più difficile a cui possa aspirare l’arditezza dell’umano ingegno»⁹⁴, deve comprendere due capi principali: il primo trae origine dall’unione delle volontà private, e quindi dalla formazione della pubblica volontà il cui scopo precipuo è la conservazione dei diritti di ognuno; esso risposa sull’«unica e fondamentale legge, di cui le altre non sono che sviluppo e diramazioni» che è «l’unione degli uomini per la conservazione de’ naturali diritti»⁹⁵. Il primo capo deve dunque stabilire e difendere i diritti dell’uomo, mentre il secondo deve definire «il modo di riunire coteste volontà e forze, e di esercitarle»⁹⁶, cioè deve stabilire l’ordinamento dello Stato precisando le funzioni dei suoi organi e i loro limiti.

Il governo deve essere esercitato da poteri che vanno rigorosamente separati fra loro, ma che devono essere intesi in un rapporto di reciproca dipendenza, così come avviene nell’uomo dove la ragione e la volontà sono accoppiate alle forze fisiche, ma queste ultime eseguono i

⁹³ *Sp.*, p. 350.

⁹⁴ *Rapporto*.

⁹⁵ *Sp.*, p. 336.

⁹⁶ *Ivi*, p. 352.

dettami delle prime⁹⁷. Se i corpi dello Stato non fossero gerarchicamente subordinati, essi finirebbero per ostacolarsi a vicenda esercitando ognuno il proprio potere di veto nei confronti degli altri. Ciò comporterebbe, secondo il Nostro, una diffusa inazione che, in ultimo, condurrebbe ad una stagnazione della società e dunque a mettere in pericolo la tutela delle fondamentali libertà. Affinché un potere non predomini sull'altro, Pagano pensa alla creazione di un ulteriore corpo che tenga in mano la “bilancia dei poteri”. Si tratta dell'*Eforato*, un organo simile ad una Corte Costituzionale, composto da tanti membri quanti sono i dipartimenti che formano la Repubblica, eletto annualmente dalle Assemblee elettorali, formato da cittadini di almeno 45 anni, ammogliati o vedovi, che siano stati almeno una volta membri del Corpo legislativo o di quello esecutivo. Riuniti in sessioni di soli quindici giorni consecutivi in un luogo diverso da quello in cui si riuniscono gli altri organi dello Stato, gli efori non possono essere rieletti se non dopo cinque anni, e per tre anni non possono assolutamente ricoprire cariche all'interno dell'Arcontato né del Consiglio o del Senato⁹⁸. Questi limiti e incompatibilità servono per garantire la massima indipendenza dell'Eforato, i cui membri, come avviene per il corpo esecutivo e per quello legislativo, possono contare su una serie di indennità, a garanzia di un sereno svolgimento delle loro funzioni, e su di una guardia di cittadini presi dalla guardia nazionale sedentanea. Essi inoltre non possono svolgere né direttamente né indirettamente alcuna funzione esecutiva, legislativa e giudiziaria. Loro compito è vigilare sul rispetto della costituzione e sui limiti posti da questa ai poteri dello Stato. Nello specifico gli efori devono:

- esaminare se la costituzione è stata conservata in tutte le sue parti;
- controllare che i poteri osservino i loro limiti costituzionali, e non oltrepassino o trascurino ciò che la costituzione stabilisce;
- richiamare ciascun potere nei rispettivi limiti e nei rispettivi doveri, cassando o annullando gli atti emanati in contrasto con i limiti imposti loro dal testo costituzionale;
- imporre al Corpo legislativo l'abrogazione delle leggi incostituzionali;

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Il Consiglio e il Senato sono le due camere cui Pagano, nel suo *Progetto di Costituzione*, attribuisce il potere legislativo. L'Arcontato è invece il nome del potere esecutivo.

Sia l'Arcontato che le due camere sono obbligati ad uniformarsi ai decreti dell'Eforato, i quali hanno pieno effetto sin dal giorno della loro pubblicazione. Quest'ultimo ha inoltre un'ultima funzione di natura propositiva: può "proporre al Senato la revisione di qualche articolo della Costituzione, se per esperienza non si trovasse conveniente"⁹⁹. Baluardo di libertà e diritti, l'idea paganiana dell'Eforato ribadisce la viva originalità del *Progetto* costituzionale del filosofo burgentino, contro ogni frettoloso giudizio storico che la voglia mera imitazione della Costituzione francese del 1795. Essa riafferma in più il valore inestimabile che ha per Pagano la legge fondamentale dello Stato, la quale, come si è detto, ha come principale fine quello di garantire il diritto alla conservazione di ogni individuo e quindi dell'intera società.

La legislazione criminale e la conservazione dei diritti individuali

Mario Pagano, nelle sue *Considerazioni sul processo criminale*, definisce la libertà civile come la facoltà di potersi valere dei propri diritti senza impedimento alcuno. La legge, tuttavia, ha proprio la funzione fondamentale di porre impedimenti all'indipendenza privata, di frenare gli eccessi di libertà tutelando così l'eguaglianza civile, cioè «la proporzionata uguaglianza dei diritti», ovvero l'uguale tutela degli stessi¹⁰⁰. La legge civile deve infatti limitare l'abuso delle facoltà naturali. Per cogliere pienamente il senso del pensiero del Nostro è fondamentale capire il ruolo centrale che ricopre il concetto di "limitazione delle potenze", cui si accompagna quello della "connessione ed equilibrio" delle stesse, dal quale a sua volta scaturisce il legame che intercorre fra gli uomini e fra questi e il tutto per cui "ognuno tende alla conservazione dell'altro e tutti del totale".

Tale e siffatta è la perfetta e piena idea della legge. La limitazione degli esseri nella propria linea, la necessità d'operare a suo e comun pro, la direzione al comune ed universale fine della natura, che si è la conservazione degli individui, delle specie e del tutto, è appunto l'ordine, la legge,

⁹⁹ Art. 359 e ss. del *Progetto di Costituzione*.

¹⁰⁰ *Sp.*, pp. 340-341.

l'armonia, la giustizia: voci che vagliono tutte la medesima cosa¹⁰¹.

Pertanto, la legge viene intesa in primo luogo più come *limite* posto all'indipendenza privata che come rivendicazione di diritti: essa ripropone all'interno della vita associata il meccanicistico equilibrio delle forze sul quale si basa l'ordine naturale. In secondo luogo, essa indirizza le azioni dei cittadini verso uno *scopo comune* perché conduce, all'interno della città, alla conservazione del singolo. La vera libertà è perciò quella opposta alla licenza dei selvaggi e dei barbari, «è la facoltà di adoprare le [...] naturali facoltà secondo la legge»¹⁰², rispettando i limiti posti da essa e orientandosi verso il fine comune da lei evidenziato. Ma, perché essa sia efficace, almeno tre sono le condizioni che deve soddisfare: innanzitutto, non deve eccedere nelle sue restrizioni, imponendo obblighi e divieti che snaturino la persona umana allontanandola da quelli che sono i suoi fini naturali; poi deve essere chiara, generale, breve nelle sue enunciazioni e quanto più precisa possibile, affinché non sia suscettibile di interpretazioni cavillose. Sembrerebbero questi concetti scontati oggigiorno. Ma bisogna considerare che l'epoca in cui si trovava ad operare Mario Pagano era l'epoca dei paglietta, degli azzeccagarbugli che trovavano nel disordine normativo dell'Italia del XVIII secolo l'alleato migliore per vincere le loro cause. Così come per cavillosità e arbitrio non erano da meno i giudici del Regno, spesso contrari ad una riforma seria e sistematica dell'ordinamento napoletano perché dalla confusione normativa in cui esso versava traevano la linfa del loro potere e del loro prestigio. La terza condizione che la legge deve soddisfare ci permette di entrare nel vivo del pensiero paganiano e del discorso sul diritto di conservazione: essa riguarda la forza coattiva delle leggi, e quindi sia la presenza di una forza pubblica efficace, che sappia far rispettare con il monopolio della violenza legittima il diritto, sia la presenza di una legislazione penale che renda possibile il perseguimento dei delitti.

La legge civile [...] si addossa il peso di premunire il cittadino contro le offese che gli sono mosse, togliendo le cagioni de' delitti, e mettendo gli uomini nello stato di non ritrovare il di loro interesse nel misfatto, ma

¹⁰¹ *Ivi*, pp. 331-332.

¹⁰² *Ivi*, pp. 338-339.

per contrario nell'ubbidienza della legge. Finalmente la cura ella si prende della vendetta, donde il diritto delle pene ha la sua vera origine¹⁰³.

La pena è pertanto l'esplicazione della forza pubblica che riconduce gli individui al di qua dei limiti da loro oltrepassati; è la forza sociale che svolge quella funzione che, nello stato selvaggio, svolgono la resistenza e la vendetta privata. Una legge certa e una pena ben determinata ed immediata costituiscono il baluardo fondamentale contro la violazione dei diritti. L'impunità, cioè l'assenza di una forza che garantisca la conservazione della libertà, condanna quest'ultima ad essere una mera astrattezza teorica e ad essere concretamente violata: il diritto non sopravvive senza la forza.

Ma come combinare libertà del cittadino e repressione del delitto, difesa del corpo sociale e sicurezza personale? Come osserva il Solari, il fondamentale problema della scienza penale per il Pagano consisteva in «questo, di accoppiare e di riunire insieme due contrari estremi, cioè a dire: “pronto ed esatto punimento dei rei e libertà civile”»¹⁰⁴. La risposta sta innanzitutto nella riforma del processo penale, e nel rispetto delle regole e delle formalità processuali che «sono le trinciere ed i baluardi della libertà civile»¹⁰⁵. Non però gli eccessi di formalismo giuridico, a causa dei quali la certezza e la prontezza della pena non colpiscono che i più deboli e i più poveri, mentre i ricchi e i potenti, attraverso i sotterfugi cavillosi escogitati dai paglietta di turno, riescono a farla franca; quanto invece le giuste garanzie e le certe regole che tutelano i diritti dell'imputato senza compromettere la certezza del castigo.

La riforma del processo penale che Pagano auspica è una riforma moderata che porti il Regno di Napoli ad adottare un sistema processuale misto a metà fra quello inquisitorio allora vigente e quello accusatorio. Ciò non perché Pagano ceda improvvisamente al relativismo giuridico. Tutt'altro: egli pretese sempre «di fissare gli eterni e immutabili principi del codice penale, derivandoli dall'eterno esemplare della natura sul quale dovevano modellarsi i codici degli uomini, e vagheggiò un solo e universale codice comune a tutte le nazioni civili»¹⁰⁶. Semmai il criminalista lucano, conoscendo bene la realtà che lo circon-

¹⁰³ *Ivi*, p. 339.

¹⁰⁴ G. Solari, *op. cit.*, p. 70.

¹⁰⁵ F. M. Pagano, *Considerazioni sul processo criminale*, p. 380.

¹⁰⁶ G. Solari, *op. cit.*, p. 74.

da e sapendo bene che la legge penale è lo specchio dell'evoluzione della civiltà di una nazione, intuisce che una legislazione penale troppo avanzata dal punto di vista delle libertà finirebbe ben presto per cozzare contro la struttura arcaica della società d'*ancien régime* del Regno di Napoli. Sa insomma che in quel contesto una riforma troppo ardita non potrebbe mai funzionare e finirebbe per fallire. Meglio allora procedere per gradi, introducendo comunque gli irrinunciabili diritti umani che il processo penale non può più permettersi di ignorare e calpestare, senza però stravolgere il sistema. Questo è chiaramente il Pagano ancora fiducioso nell'assolutismo illuminato di Ferdinando IV, non già il Pagano rivoluzionario del 1799. È il Pagano intimamente democratico che sogna un processo in cui la separazione fra la funzione di giudice, accusatore e reo sia netta, un processo penale in cui accusa e difesa siano pienamente uguali, in cui tutte le fasi del processo siano pubbliche e le sentenze motivate e non arbitrarie. Ma in cuor suo sa che la monarchia, per quanto possa potenzialmente rientrare insieme con le repubbliche nel novero dei "regolari governi", quelli cioè che rispettano i diritti fondamentali della persona, difficilmente potrà aprirsi immediatamente ad un sistema processuale pienamente liberale, così come, sul piano politico, difficilmente può garantire i diritti di voto¹⁰⁷. Allora se è necessario rigettare in pieno il processo inquisitorio fondato sull'arbitrio del giudice e la flessibilità delle leggi, sul privilegio dell'accusa sulla difesa, sull'istruttoria segreta, sull'uso della tortura, giocoforza si può ottenere per il momento solo un sistema processuale misto, ispirato al sistema processuale della Roma del Principato, una via di mezzo fra la virtù della Roma repubblicana e la corruzione di quella imperiale. Esso prevede l'applicazione degli strumenti inquisitori per i reati di lesa maestà e l'utilizzo delle tutele previste dal sistema accusatorio per tutti gli altri reati. È una gran prova di realismo finalizzata però alla realizzazione di quei diritti direttamente dettati dalla voce della natura.

Oltre alla riforma delle procedure processuali, Pagano, nel suo slancio riformatore in difesa dei diritti dell'individuo, propone una visione alternativa dei delitti, delle pene e delle prove che dovrebbero sostenere la condanna o l'assoluzione del presunto reo. Delitti e pene, prove e processo, sono gli elementi principali attorno ai quali costruire la nuova scienza penalistica, informata non più all'arbitrio e alla confusione giu-

¹⁰⁷ La monarchia infatti può solo garantire i diritti civili. *Ivi*, pp. 66 e 70.

ridica, ma ispirata alla giustizia, alla tutela della persona umana e del corpo sociale. La grandezza dell'opera di Pagano non sta nell'aver avanzato solamente una proposta politica, un progetto di riforma basato su nobili aspirazioni etiche e su un inedito spirito filosofico della giurisprudenza, ma nell'aver cercato di elevare a rango di scienza la legislazione criminale; la sua grandezza sta nel tentativo di dare organicità e sistematicità all'intero diritto penale, di aver cercato una sintesi fra l'afflato umanitario e filosofico dell'illuminismo lombardo dei Beccaria e dei Verri, e il sapere esperienziale e tecnico-giuridico che lui ben possedeva in virtù della sua brillante attività forense. Ciò non ha una valenza solo epistemologica perché costruire il diritto penale come scienza equivale a fornire «al legislatore gli strumenti per la creazione di un corpo di leggi unitario e sistematico»¹⁰⁸, quindi orientato allo sviluppo della protezione dei diritti della persona. Pur non sminuendo l'apporto dato da Cesare Beccaria e dagli illuministi dell'Accademia dei Pugni al progresso del diritto penale e allo sviluppo delle libertà fondamentali, non si può non sottolineare che l'azione dei filosofi lombardi fu più una proposta etico-politica che un'analitica e sistematica ricostruzione tecnico-giuridica – comunque motivata da istanze umanitarie – dell'intero sistema penale¹⁰⁹.

Pagano invece ripensò l'intera legislazione penale, a cominciare dai suoi elementi fondanti. Perciò nella *Teoria delle Prove* (o *Logica dei Probabili*) pensò ad un sistema di prove che non si basasse né sull'arbitrio del giudice, come accadeva allora, né sulla rigida meccanica aderenza di questo alla legge. Al meccanicismo interpretativo derivato da gran parte degli illuministi dal principio montesquieuiano della sottomissione del giudice alla legge e dalla sacra sovranità di quest'ultima, Pagano opponeva che il giudice, lungi dallo svolgere una funzione arbitraria, doveva convincersi interiormente della colpevolezza o innocenza dell'imputato, non quindi sulla base di un meccanico adeguamento alle prove basato anche su una concezione rigidamente gerarchica delle stesse. In più egli, nell'interpretazione del dettato normativo, doveva penetrare la reale essenza delle leggi, carpirne lo "spirito"; ciò non intaccava la certezza del diritto, mirava semmai a rivalutare la fun-

¹⁰⁸ Elio Palombi, *Il sistema penale di Mario Pagano nel pensiero illuministico europeo*, Relazione al Convegno di Brienza su Mario Pagano, 25-27 ottobre 1999, reperibile all'indirizzo Internet <http://www.trani-ius.it/opinioni/Pal7.htm>.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

zione dell'interprete, che, ancorato alla legge positiva, poteva comunque orientarsi nella specificità del caso. Ciò avrebbe inoltre contrastato il proliferare di atti normativi, che, lungi dal semplificare l'amministrazione della giustizia, la esponevano maggiormente alla confusione e all'arbitrio.

Anche la concezione del delitto e della pena che ha il filosofo burghese è importante per capire la sua idea di conservazione dei diritti umani. Nei sistemi punitivi del XVIII secolo la pena rispondeva ad una finalità *intimidatoria*, basata sulla necessità di prevenire il delitto che era inteso innanzitutto come un attentato all'autorità del sovrano. Inoltre, accanto alla componente intimidatoria del castigo, sopravviveva quella *vendicativa*, che non lasciava spazio allo sviluppo di una concezione più moderna, basata sul proposito proporzionalistico-retributivo. I reati, dunque, erano percepiti come attentati all'ordine costituito, e dato che quest'ultimo aveva origine divina, spesso la componente del *peccato* accresceva la gravità del delitto. Di conseguenza, le punizioni erano esemplari, massimamente crudeli. Il ricorso alla pena capitale era frequente, e la tortura era utilizzata sia come strumento per estorcere una confessione (che era la regina delle prove), sia come condanna alternativa alla pena di morte. Le carceri erano luoghi tremendi, e nel Regno di Napoli spiccavano i "criminali", prigionieri particolarmente aberranti in cui sfibrare ancor di più lo spirito e il fisico del condannato. Mario Pagano fonda la sua teoria della pena sulla funzione proporzionalistico-retributiva: «la pena è la perdita di un diritto per un diritto violato o per un dovere omesso»¹¹⁰. Il delitto è la violazione di un diritto altrui, che crea una situazione che stravolge l'equilibrio iniziale basato sulla limitazione delle potenze garantita dalla legge. La concezione retributiva viene a sostituire quella vendicativa che è presente nello stato di natura: nella società la pena sostituisce la vendetta cui ogni uomo rinuncia col sorgere della forza pubblica. La stessa rinuncia si attua, come vedremo più approfonditamente, col diritto originario di resistenza. Entrambi questi diritti servono all'uomo dello stadio selvaggio per ricomporre l'equilibrio precedente alla violazione: la resistenza serve alla cessazione della violenza, mentre la vendetta risponde al principio di *restitutio ad integrum*. Ebbene, nella società il giusto castigo riassume in sé entrambe le funzioni, e l'ordine iniziale viene ricomposto con

¹¹⁰ F. M. Pagano, *Principii del codice penale*, p. 323.

una pena *proporzionata*¹¹¹ al delitto. Nella pena si può anche intravedere una funzione rieducativa del reo¹¹², giacché nel momento in cui il cittadino che ha ecceduto nell'utilizzo delle proprie facoltà viene ricondotto attraverso la punizione al punto di partenza (così come nella natura un corpo che è uscito dai suoi confini viene ricondotto nella sua sfera d'azione attraverso la reazione degli altri), l'ordine originario viene ricomposto e il reo riacquista la sua innocenza perché ritrova la sua giusta collocazione all'interno dell'equilibrio generale della società. L'elemento rieducativo del castigo appare comunque come un elemento secondario, o meglio derivato dal fondamentale principio retributivo su cui riposa l'idea pagana della pena.

La pena di morte

Analogamente alla funzione rieducativa, appare secondaria e derivata rispetto alla principale finalità proporzionalistico-retributiva anche la funzione preventiva e intimidatoria della pena, che riemerge nel sistema penalistico del Nostro in relazione alla problematica della pena di morte. Di fronte a delitti di particolare efferatezza e dinanzi a quelli che attentano alla vita della Nazione, il principio retributivo cede il passo alla difesa della società, e la punizione più che a ricostituire un equilibrio violato serve ad evitare che il delitto sia oggetto di emulazione. Se fino a questo momento l'aspetto intimidativo rappresenta un effetto della pena e non il suo fondamento, nel caso della pena capitale esso diventa «l'obiettivo prevalente in vista del quale tale pena può avere ancora una sua ragion d'essere». La pena di morte in Pagano non si giustifica in esigenze di assoluta giustizia, ma nel tentativo di contemperare quest'ultima con esigenze di difesa¹¹³. La difesa della società prevale in tal caso sulla concezione retributiva della pena e sulla difesa dei diritti del singolo. A nulla valgono gli argomenti di Beccaria a tutela della vita umana. Pagano parte infatti da un presupposto diverso,

¹¹¹ Si ricordi l'articolo 11 del *Progetto* di dichiarazione dei diritti: "Ogni cittadino dev'essere premiato, o punito a proporzione de' meriti, e de' delitti, senza distinzione alcun di persone".

¹¹² Cfr. E. Palombi, *Mario Pagano e la scienza penalistica del XIX secolo*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1989, p. 82.

¹¹³ E. Palombi, *op. cit.*, p. 107.

cioè dalla piena adesione al giusnaturalismo e dal rifiuto del contrattualismo, che invece costituisce la base del pensiero dell'illuminista dei *Delitti e delle pene*. Inoltre per Pagano condannare a morte il delinquente efferato o il traditore della patria equivale a salvare la certezza della legge e l'integrità del corpo sociale che su di essa si basa. Per Beccaria invece la pena capitale non è né utile né necessaria, perché il suo intento intimidatorio è destinato a fallire: è più importante garantire la sicura punizione, la certezza della condanna al carcere a vita. La interminabile schiavitù cui il reo è costretto riesce maggiormente a dissuadere dall'atto delittuoso.

Ma ciò che va sottolineato più di ogni altra cosa, è la prevalenza che la sopravvivenza del tutto ha sulla tutela del diritto del singolo. Altro che Pagano "feroce individualista"¹¹⁴! Un limite significativo alla libera esplicazione delle proprie facoltà si potrà trovare in ogni diritto sancito dal filosofo burlingtoniano. Dal diritto di conservazione al diritto di resistenza, dai diritti di cittadinanza sospendibili sulla base di una valutazione di un organo censorio appositamente istituito, ai limiti imposti ai diritti reali, da specifici limiti imposti al diritto del libero pensare e della libera volizione, ai confini tracciati dai doveri che l'uomo e il cittadino sono obbligati ad assolvere non solo nei confronti dello stato, ma anche verso i propri simili. Insomma, più si andrà avanti nella disamina dell'universo concettuale pagano relativo ai diritti dell'individuo, più ci si accorgerà di quanto quest'ultimo sia indissolubilmente legato al tutto, e che nell'utilizzo delle sue naturali facoltà vi è sempre l'elemento del limite, limite finalizzato alla salvaguardia della dimensione collettiva. Così, nel caso della pena capitale, è lecito consacrare il bene del singolo e la sua stessa esistenza alla conservazione del tutto, poiché «nel contrasto tra la vita del singolo e quella dello stato non può sorgere dubbio»¹¹⁵.

Ciò non significa che Pagano giustifichi arbitrarie violazioni dei diritti umani in nome dello Stato. Si tenga sempre presente che la società nasce dall'unione delle forze e delle volontà degli uomini per la reciproca difesa dei diritti, e che quindi il suo fine ultimo rimane sempre la conservazione dell'individuo. Se la parte viene danneggiata essa fallisce il suo compito, il "regolare governo" si corrompe, e il corpo sociale

¹¹⁴ M. Battaglini, *op. cit.*, p. 101.

¹¹⁵ G. Solari, *op. cit.*, p. 50.

finisce per distruggersi. La società è l'unione di tante individualità, ma è ben lontana dall'essere la loro compenetrazione, come in Rousseau: la volontà generale di Pagano è la somma delle volontà dei singoli, non la loro fusione. È semmai la legge che indirizza ad un fine comune i molteplici ed egoistici scopi individuali. Ciò non toglie però che se viene ad invertirsi quel moto centripeto che deve regolare la convivenza nella Repubblica, essa cade ben presto nell'anarchia e non è più in grado di assolvere la sua funzione ordinatrice. Quindi, quando la Nazione è in pericolo o è minacciata, essa deve sfoderare le proprie armi e il contrasto tra interesse comune e interesse individuale si risolve a favore del primo.

Così la stessa logica della difesa sociale adottata nella giustificazione della pena capitale, viene da lui seguita nella discussione giuridica sulla "Lex Iulia Maiestatis" o legge "Quisquis" e nelle sue considerazioni inerenti le prove privilegiate. Nel primo caso, anche la cospirazione non consumata, il conato, doveva essere punito come il delitto portato a compimento perché la sicurezza del corpo sociale doveva prevalere sulle ragioni individuali. Nel secondo caso, Pagano riteneva che, dinanzi a un reato particolarmente grave, com'è quello che mette in pericolo lo Stato, le prove difettose acquisivano quell'evidenza e quella importanza che differentemente in un processo normale non avrebbero avuto. Il loro utilizzo era comunque limitato a casi ben determinati dalla legge, comportava una riduzione della pena e non doveva essere applicato ai processi per reati d'opinione.

Analoghe restrizioni alle libertà individuali furono emanate da Pagano negli ultimi giorni della Rivoluzione. Stretta fra le proteste dei *lazzari* napoletani e l'avanzata delle truppe realiste dalla Puglia e dalla Calabria, abbandonata dai francesi, esposta al pericolo di nuove congiure (il 5 di aprile era stata scoperta quella dei Baccher), la debole Repubblica napoletana e il suo Governo Provvisorio videro nell'adozione di misure d'eccezione uno strenuo tentativo per salvare la Nazione dalla reazione borbonica. Emblematiche di questo stato di confusione, di paura e di eccessi rivoluzionari, furono ad esempio la legge sulla coccarda del 1° maggio che condannava alla pena di morte coloro i quali venivano trovati con indosso la coccarda rossa simbolo del re, o con qualsiasi altra coccarda con i colori di potenze nemiche. La pena capitale era prevista anche per coloro i quali avessero strappato di dosso ad un cittadino repubblicano la coccarda della Repubblica. Sempre il 1°

maggio fu modificata la procedura dell'Alta Commissione militare: questa era stata istituita il 20 febbraio e giudicava i reati più gravi, mentre alla Commissione di polizia erano riservati i delitti punibili con l'esilio o con massimo sei mesi di prigione. La modifica della procedura della Commissione militare, con effetti retroattivi, prevedeva la "forma estemporanea militare" che accorciava i tempi previsti per l'emana-zione della sentenza portandoli a 5 giorni. La pena di morte fu poi com-minata in contumacia a tutti i nobili che erano scappati con il re in Sici-lia (28 maggio), mentre il 2 maggio fu imposto a tutti i cittadini della Repubblica di indossare la coccarda tricolore. Il 3 giugno, infine, le ga-ranzie processuali così a cuore al Pagano vennero immolate totalmente sull'altare della sicurezza della Nazione: veniva infatti istituito il Tribu-nale rivoluzionario per i rei di Stato, composto da 5 membri e tenuto a giudicare all'istante, militarmente, senza appello e con procedure straordinarie. Si era dunque creato un clima di terrore in cui i delatori potevano farsi forti di una legge del 2 giugno che conferiva premi in cambio di denunce. Un clima di paura così pesante che Pagano fu facil-mente paragonato a Maximilien Robespierre¹¹⁶.

Ma come spiegare queste contraddizioni? Come conciliare il Paga-no liberale appassionato difensore dei diritti dell'individuo con il "Ro-bespierre" napoletano cui sembrava essersi trasformato negli ultimi giorni della Repubblica? Come conciliare il Pagano democratico dei *Saggi Politici*, del *Progetto di Costituzione*, delle *Considerazioni sul processo criminale* con il severo censore della salute pubblica? Innan-zitutto sono doverose ulteriori osservazioni in merito alla Lex Iulia ma-iestatis e alla concezione che il filosofo di Brienza aveva di questa e della sua concezione inerente le prove privilegiate. Si è infatti omesso di dire che la posizione del Nostro in merito a queste due questioni non è sempre stata la medesima. Se infatti si vanno ad analizzare le ragioni portate avanti da Mario Pagano nella difesa da lui condotta nel Gran processo dei rei di Stato del 1793-94, ci risulta chiaro come la sua posi-zione sulla legge Quisquis fosse tutt'altra che quella riportata nei suoi *Principi del codice penale*. Egli infatti nella difesa dei congiurati dalla condanna a morte, distingue bene il reato consumato dal semplice co-nato. Così come, nel trattare l'argomento delle prove, sostiene che per un reato di grave entità vanno utilizzate prove che abbiano una eviden-

¹¹⁶ C. De Nicola, *op. cit.*, 26 maggio.

za eccezionale, una pregnanza processuale maggiore di quella richiesta in un processo ordinario. Insomma, sembra che in questo caso Pagano sostenga nel foro tutto il contrario di quanto professa sulla carta. Ma è davvero così? È davvero questa una contraddizione? In realtà, no. Nella Gran causa del 1794, il Nostro dimostra il suo astio contro gli eccessi del sistema inquisitorio monarchico, contro l'utilizzo senza freni della pena capitale. Sa bene altresì che la causa della libertà individuale, in un sistema dispotico, può anche prevalere sulla salute pubblica, perché lo Stato in quel caso non è quel "regolare governo" che mira alla conservazione dei diritti dell'uomo. Dinanzi ad autorità "perpetue e tiranniche", come le chiama nel *Rapporto*, la difesa dei diritti individuali non può che essere incondizionata e il potere arbitrario del re e dei tribunali va arginato, non esaltato in nome di teorie astratte e decontestualizzate. Lo stesso doppio binario di valutazione verrà seguito, come vedremo, anche per il diritto di resistenza, ammesso in ogni caso contro i regimi tirannici, ma con limitazioni evidenti nel caso delle "nazioni colte e polite". Nelle democrazie, infatti, il fine ultimo della società è la conservazione dell'uomo e dei suoi diritti; perciò laddove la Repubblica è in pericolo, è in pericolo anche la stessa libertà, e la predominanza degli interessi del corpo sociale su quelli del singolo è più che giustificata.

La condanna della tortura

Incondizionata è invece la condanna della pratica della tortura, che fu abolita dalla Commissione legislativa il 1° maggio accogliendo una mozione presentata da Pagano il 30 aprile. La sua condanna non era fine a se stessa, ma cercava di darsi una connotazione sistemica, visto che attraverso di essa egli «denunciò l'errore del sistema, che abbandonava l'applicazione della pena all'arbitrio del giudice»¹¹⁷. E in questo il giurista di Brienza si distingue da altri illuministi che posero sul banco degli imputati questa pratica spregevole. Se, infatti, nella *Prattica criminale* del gallipolino Tommaso Briganti, la condanna della tortura assume motivazioni pratiche, al massimo ispirate a una profonda *pietas* cristiana, e se nei *Dei delitti e delle pene* di Cesare Beccaria la condanna

¹¹⁷ G. Solari, *op. cit.*, p. 318.

na è costruita principalmente su istanze umanitaristiche, in Mario Pagano l'afflato umanitario si affianca a una piena conoscenza della fallibilità e inutilità della tortura, conoscenza e denuncia che si inserisce in una concezione organica della scienza penale, la quale, a sua volta, poggia saldamente su di un fondamento filosofico. Pagano insomma sviluppa le ragioni pratiche del Briganti ponendole in una dimensione giuridicamente sistemica e, allo stesso tempo, filosofica. Egli arricchisce l'umanitarismo astratto del Beccaria col sapere pratico derivante dalla sua esperienza forense, e il sapere pratico del Briganti col suo senso filosofico.

Nella sua opera politica e forense di contrasto alla tortura, è da ricordare infine la causa che Pagano vinse nel 1778. Qui infatti la condanna di questa pratica disumana si intreccia con la condanna del "giuramento", rivelando ancora una volta l'eccezionale modernità del pensiero del Nostro. Pagano difendeva un tal Nicola Corsino, venditore ambulante, accusato con altri di furto a danno di don Gaetano Del Plato, un nobile di Calabritto. L'accusa non riusciva a portare al giudice prove certe della colpevolezza degli imputati, sicché questi erano in carcere in attesa della sentenza da circa sette anni. L'unica strada percorribile dal giudice pareva quella di sottoporre i presunti ladri al giuramento, che in pratica metteva l'imputato nelle condizioni di negare il vero, rendendosi spergiuro, o di autoaccusarsi, confessando ed esponendosi alla condanna. Nello scongiurare tale eventualità, Pagano evidenziò come il giuramento andava assimilato alla tortura, perché, di fatto, la minaccia del castigo divino in caso di menzogna faceva saltare tutte le formalità processuali e tutte le procedure di confronto fra accusa e difesa, in nome di quelle prove ordaliche che spostavano l'asse del processo dal piano empirico a quello dell'appello al cielo, per dirla con Locke, dell'appello alla trascendenza. L'imputato era dunque chiamato a scegliere fra la condanna eterna in caso di spergiuro e la condanna degli uomini, e di fatto veniva costretto ad accusarsi, a testimoniare contro se stesso. Pagano insomma rivela nella sua difesa, oltre che una raffinata logica, anche un profondo senso della libertà, assimilando la tortura fisica a quella dello "spirito", tortura che noi oggi chiameremo "psicologica", ed evoca quel diritto a non testimoniare contro se stessi che oggi è sancito anche a livello internazionale.

CAPITOLO III

DALLE FACOLTÀ INTRINSECHE ALLE FACOLTÀ ESTRINSECHE: GLI ALTRI DIRITTI DELL'UOMO

Libero pensiero e diritto all'educazione

La principale facoltà umana è la ragionatrice (art. 4): essa rappresenta la chiave di volta della triade di ispirazione vichiana “conoscimento”, “volontà”, “azione”, che è l'ossatura filosofica su cui Pagano struttura il suo discorso sui diritti umani. L'uomo ha pieno diritto di utilizzare questa sua irrinunciabile facoltà, anche perché la libertà d'opinione è la prerogativa irrinunciabile per ogni azione. L'opinione forma la volontà e la volontà l'azione. Unico limite invalicabile della ragione (e della connessa volontà) “sono le regole del vero”. Ogni opinione, ogni idea, si forma infatti sulla base dell'incontro dei sensi con la realtà circostante, ma non tutte le opinioni derivano dall'esperienza sensibile, anzi le verità principali sulle quali ruota l'esistenza dell'uomo associato sono naturalmente iscritte nell'animo dell'individuo, che, come si è detto, prima ancora di capire, “sente” il giusto e l'ingiusto. Il relativismo di derivazione empirica, dunque, in Pagano non trova spazio; e se anche egli ammette la libertà fondamentale di ogni uomo a sviluppare “in tutte le possibili forme” la regina delle sue facoltà, sa che oltre le idee innate di giustizia e di bene egli non si potrà spingere. Con Pagano siamo nella fase più “metafisica” dell'illuminismo, quella che prelude allo spirito romantico e che supera lo scetticismo di derivazione enciclopedica, la rigorosa ed esclusiva aderenza ai dati dell'esperienza, il rifiuto degli assunti aprioristici, la sobrietà speculativa, per tentare quei voli dell'ingegno e dello spirito che abbracciano le categorie a priori, anche in nome del motto kantiano *sapere aude*¹¹⁸. In tutto questo vi è anche il platonismo vissuto dalla lettura dell'opera di Vico, e più in generale un liberalismo etico che spinge il Nostro ad abbracciare l'idea estrema, l'utopia, anche se è da respingere la critica derivata

¹¹⁸ Vd. Raffaele Ajello, *I Saggi Politici di Mario Pagano e il loro tempo*, in “Il Pensiero Politico”, XVIII, 1995, n. 1.

soprattutto dal Cuoco, liberale empirico ed utilitarista, che vuole il Pagano utopista ligio alle influenze francesi e in netto contrasto con le reali necessità del popolo napoletano¹¹⁹. Se è vero che in Pagano «è viva la fede nei principi, nell'ordine assoluto di giustizia», e se è vero anche che «egli voleva subordinata l'attività politica alle norme immutabili del giusto» in nome di una intransigenza teorica e valoriale che rifiuta qualsiasi concezione utilitaristica, è vero anche che va riconosciuto al martire della rivoluzione napoletana un senso pratico che è estraneo ad altri protagonisti di quell'esperienza storica (si pensi all'idealismo davvero intransigente di un Vincenzo Russo), e che spesso lo porterà ad essere tacciato ingiustamente di moderatismo. Ciò detto, rimane comunque l'idea dello Stato inteso come “organismo etico”, in cui istituti di controllo, come la Censura, e strumenti pedagogici espressamente previsti nel *Progetto* di costituzione che verranno esaminati più avanti, sono certamente connessi all'idea di verità, di retto conoscimento e, in genere, hanno un ruolo non secondario nella politica paganiana sui diritti umani.

L'attenzione del Pagano è tutta concentrata sulla *formazione* dell'opinione e della volontà, e non soltanto sul momento della loro *manifestazione*¹²⁰, come invece avviene nelle dichiarazioni dei diritti francesi. Non basta quindi che l'uomo sia liberato da ogni condizionamento nella espressione del suo pensiero e del suo volere, ma è necessario che sia l'uno che l'altro si formino in totale libertà, senza alcuna costrizione o nociva influenza. La libertà dell'uomo «si accresce o scema a misura de' lumi e delle cognizioni dello spirito» (*Saggi politici*, p. 327): chi «non conosce i scopi e i fini a' quali determinar si possa, non opera giammai liberamente». I nemici della ragione sono insomma i nemici della libertà, perché condizionano la formazione del pensiero e della volontà e di conseguenza determinano l'azione. Il problema, come si può facilmente comprendere alla luce dell'odierna influenza dei potentati massmediatici e del ruolo da essi giocato nelle moderne democrazie, è di grande attualità ed è sorprendente il fatto che Pagano lo affronti in una carta costituzionale. «L'ignoranza, l'illusione, l'errore, l'ebrie-

¹¹⁹ G. Solari, *op. cit.*, p. 257.

¹²⁰ Che pure è tutelata nell'art. 7 (“Quindi deriva il dritto di estrinsecare colle parole, cogli scritti, ed in qualunque maniera le sue opinioni, e volizioni, purché non si turbino i dritti degli altri, e quelli del corpo sociale”) e agli artt. 398 e 399 delle “Disposizioni generali”.

tà, il sonno» della ragione (*Saggi politici*, p. 328) sono i principali morbi che attaccano il libero esercizio dei diritti dell'uomo, ed è scopo precipuo della costituzione contrastarli. Ecco perché, nel *Rapporto* e nel *Progetto*, viene lasciato ampio spazio alla trattazione dell'istruzione e dell'educazione. Si badi che istruzione ed educazione sono due concetti correlati ma distinti. L'istruzione "riguarda piuttosto la parte intellettuale" (*Rapporto*) dell'uomo, la sua formazione scolastica. L'uomo istruito sa ragionare correttamente, ma non sa ancora ragionare di libertà, non è ancora un cittadino. L'educazione è invece la formazione morale, che investe tanto la ragione quanto lo spirito, ed è fondamentale per un integrale esercizio del diritto alla libertà di pensiero. Questa distinzione manca nella Costituzione termidoriana, se si eccettua un frettoloso riferimento agli "elementi della morale" che gli alunni della scuola primaria dovrebbero apprendere insieme a quelli del calcolo e della grammatica¹²¹. Pertanto nel *Progetto*, il capo destinato all'istruzione pubblica viene intitolato anche all'educazione, e, oltre l'istituzione dei ginnasi e dei campi di Marte per l'educazione del fisico (art. 295), delle scuole primarie e secondarie (artt. 301 e 303), delle accademie (art. 306) e degli istituti per le scoperte scientifiche e il progresso delle arti e delle lettere (art. 304), vengono anche previste delle "feste nazionali per eccitare le virtù repubblicane" (art. 300), dei "teatri repubblicani in cui le rappresentazioni sono dirette a promuovere lo spirito della libertà" (art. 299) e la lettura pubblica nei giorni festivi del catechismo repubblicano (art. 298). Analoga funzione pedagogica deve svolgere l'istituto della Censura, altra novità del progetto costituzionale paganiano: negli intenti del filosofo burgentino, questo tribunale doveva vigilare sui costumi del popolo e punire, comminando pene non superiori ai tre anni, colui il quale "vivrà poco democraticamente, cioè da dissoluto o voluttuoso, darà una cattiva educazione alla sua famiglia, userà dei modi superbi ed insolenti e contro l'eguaglianza [...]" (art. 314).

Risulta chiaro, pertanto, quanto per Mario Pagano educazione e difesa dei diritti umani siano fortemente legati. Anzi, si può a maggior ragione ravvisare nel *Progetto* l'intento di positivizzare non solo il diritto

¹²¹ Art. 296 della cost. termidoriana: "Vi sono nella Repubblica delle scuole primarie ove gli alunni imparano a leggere, a scrivere, gli elementi del calcolo e della morale [...]"

all'istruzione, come avveniva nella Dichiarazione montagnarda del '93 (art. 22), ma anche quello all'educazione paganianamente intesa, in quanto baluardo contro la corruzione dei costumi e il deterioramento della libertà repubblicana. Il dovere di garantire l'educazione pubblica spetta tanto allo Stato quanto ai padri di famiglia (titolo X), ma anche ad ogni singolo uomo (art. 20): il tutto corre a costituire indirettamente un diritto a cui Pagano non fa espressamente riferimento, ma che si può leggere fra le righe del *Progetto*, oltre che nella temperie illuministica di quegli anni. Se l'uomo, leggiamo nella *Dichiarazione dei diritti, e doveri dell'Uomo, del Cittadino, del Popolo, e de' suoi Rappresentanti*, ha il sacrosanto diritto ad usare la principale delle sue facoltà, cioè quella della ragione, e a svilupparla in tutte le sue possibili forme (art. 4), e se è dovere dello Stato come di ogni singolo uomo "illuminare ed istruire gli altri" (art. 20), allora, anche in virtù della correlazione tra diritti e doveri di cui si è parlato in precedenza, se ne può dedurre un diritto all'educazione (oltre che all'istruzione) garantito dai singoli come dall'intera società. Pagano vuole garantire un'educazione "fisica, intellettuale e morale" ad ogni uomo, e garantirla ad ogni livello: familiare (con gli artt. 293 e 297¹²²), statale (con gli istituti previsti nel titolo X), e sociale, vale a dire nella dimensione più diffusa della totalità dei rapporti interumani, che trascendono l'appartenenza ad un gruppo e si riferiscono invece all'intera famiglia umana (l'art. 20 si riferisce all'uomo, non al solo cittadino). Ciò che Pagano fa, insomma, è tentare di trasformare questo obbligo morale ad "illuminare gli altri" in un obbligo giuridico.

La libera volontà e il diritto alla libertà d'azione

Conseguenza diretta del libero ragionare e della libera attività volitiva è la libertà d'azione, per cui "il sesto diritto dell'uomo è la facoltà di adoperare l'azione del suo corpo secondo i suoi bisogni, purché non impedisca gli altri a far lo stesso" (art. 6). Ma a questo punto sorge spontanea una domanda: se, nel sistema concettuale di Pagano, la natu-

¹²² Art. 293: "L'educazione fisica, morale ed intellettuale privata, che debbono i padri di famiglia dare a' loro figliuoli fino all'età di sette anni, è prescritta dalla legge". Art. 297: "Ogni padre di famiglia è responsabile dell'educazione de' suoi figliuoli".

ra ricopre quel ruolo di fondamentale propulsore di idee, di sentimenti e di avvenimenti, tanto che la storia dell'uomo appare dipanarsi entro confini preordinati e immutabili, quale spazio è lasciato alla libera scelta dell'uomo? La libertà, cioè, sembrerebbe limitata dal carattere necessario dell'ordine naturale (sia pure un ordine tendente alla conservazione della specie e all'eguaglianza¹²³) e dalla genesi sensistica di quasi tutte le idee umane. Le "esterne cagioni" plasmano l'uomo e così anche le sue azioni, le quali sono indirizzate a fini preordinati dalla natura. Si stabilisce, di conseguenza, un parallelismo fra leggi fisiche e leggi morali che sembra sancire inequivocabilmente un predominio della ragione naturale, delle sue leggi, del suo misterioso volere sullo spirito dell'uomo. La volontà, attributo costitutivo della libera azione, perderebbe quindi la sua connotazione indispensabile, attanagliata dagli angusti confini tracciati dal determinismo di Pagano.

Non va però dimenticato che, nel pensiero del patriota burgentino, accanto alle influenze sensistiche d'oltralpe, trova spazio anche la tradizione culturale napoletana, e in particolare quella derivante dal pensiero di Giambattista Vico: «lo spiritualismo vichiano, lungi dall'affiancarsi al naturalismo illuministico, servi a moderarne gli eccessi»¹²⁴. Lo spirito umano – malgrado la rigida teoria dei corsi e ricorsi storici – è una realtà dinamica, che ha bisogno di un continuo movimento per

¹²³ Il tema dell'ordine è avvertito da Mario Pagano non solo in relazione a quello di conservazione, ma anche in relazione a quello di eguaglianza, cosicché questi tre elementi risultano in stretta connessione. Il rapporto fra i concetti di ordine naturale, conservazione della specie ed eguaglianza nel pensiero di Mario Pagano è ben spiegato da Nicola Badaloni che scrive: Pagano «recepisce [...] il tema dell'ordine nella forma di equilibrio naturale e sociale che si esprime naturalmente come necessità di un certo tipo di sviluppo»; i fini generali di tale sviluppo sono «quelli di una sempre maggiore eguaglianza» ("Potere politico ed eguaglianza in F. M. Pagano", in Aa. Vv., *Storia d'Italia Einaudi – Dal primo Settecento all'Unità*, vol. 3*, p. 882, Fabbri Editori). La natura tende quindi all'eguaglianza, e la società stessa non nasce più solo per garantire l'ordine pubblico; anzi, è quest'ultimo ad essere reinterpretato alla luce dei diritti dell'uomo: «Poiché l'uomo cerca di imporsi, anche entro la società, col suo impeto, colla sua forza che è un prodotto della natura, la società deve permettere di dare sfogo a tale impeto e nello stesso tempo opportunamente equilibrarlo, avendo presente il fine ultimo che è quello di accrescere l'eguaglianza sociale. L'idea di ordine si trasferisce così in quella di ricerca di eguaglianza» (*Ivi*, p. 885).

¹²⁴ E. Palombi, *op. cit.*, p. 48.

non intorpidire e, di conseguenza, perire. Tale movimento non esprimerebbe di per sé alcun attributo di libertà se Pagano non vi aggiungesse anche la capacità dello spirito di resistere agli urti esterni con quella forza di animo e di ragione che costituisce la virtù, senza la quale non può esservi libertà alcuna¹²⁵. Del resto, la predeterminazione dei fini ultimi cui sono dirette le azioni umane sono una necessità della costruzione filosofica di Pagano, dal momento che essa serve «per orientare l'azione di rinnovamento sociale verso quelle mete di libertà ed eguaglianza che costituiscono il contenuto fondamentale del diritto naturale»¹²⁶. In più, esse, pur orientando la volontà dell'uomo, la lasciano libera di esprimersi per ciò che concerne i mezzi con cui giungere a detti preordinati fini e le riconoscono la possibilità di determinare le forme sotto le quali le eterne leggi della natura si esprimeranno. Tanto è vero che, fra le cose umane, non v'è da «ricercare una soverchia uniformità [...] poiché niente è più alla natura contrario, dello spirito di generale sistema e di conformità perfetta». «Contentiamoci – prosegue Pagano – di osservare la circostanza e il medesimo tenore delle leggi più universali della natura, mentre che nelle più speciali si ravvisa la varietà ad ogni passo» (*Saggi Politici*, II, cap. I). E tale varietà a cosa è dovuta se non alla libera volontà umana? Le leggi fisiche sono le stesse delle morali, è vero, le regole eterne ed universali che sottendono alla natura e ai corpi fisici disciplinano anche quelli morali, ed i fenomeni di fondo che attraversano la storia seguono sempre lo stesso sentiero, ma nel loro materializzarsi sono esteriormente plasmate dalla libera azione umana e dall'umana volontà. Il passaggio dallo stadio di barbarie a quello civile è un percorso già previsto dalla natura, ma le gioie e i dolori quotidiani, che pure rientrano nel più grande ed eterno quadro della storia, gli arbitrii del potere, il riconoscimento dei diritti, le conquiste politiche, assumono forma ed aspetto differente a seconda della azione dell'uomo e non possono raggiungersi prescindendo del tutto dalla sua volontà, dal suo coraggio, dall'impiego dei suoi lumi. «Pur nel necessario e naturale corso delle cose umane, quindi, l'individuo può rivendicare la propria libertà» ed «è impegnato con tutta la sua carica volitiva a sottrarsi ai condizionamenti esterni e a svolgere un ruolo

¹²⁵ *Sp.*, saggio V, cap. XII; saggio VI, cap. III.

¹²⁶ E. Palombi, *op. cit.*, p. 50.

attivo al di fuori dei meccanicistici schemi imposti dalla necessità»¹²⁷.

Un'ulteriore osservazione riguarda il pensiero penalistico di Pagano, in particolare per ciò che attiene la responsabilità del fatto criminoso. Per quanto nei *Saggi politici* il suo pericoloso funambolismo fra determinismo e riconoscimento del libero arbitrio lo esponga più volte a cadere in contraddizione, nelle sue opere criminalistiche, per gli aspetti pratici che il problema pone, tali inflessioni deterministiche non trovano spazio poiché finirebbero per pregiudicare il concetto stesso di responsabilità penale. Concepire la volontà come libera serve alla dottrina penale di Pagano perché «senza dolo non vi è delitto, e dove non v'ha volontà non esiste dolo» (*Principi del codice penale*, p. 324). E ancora: «quanti sono i gradi di libertà, altrettanti sono i gradi di imputabilità, e tanti sono i gradi di libertà, quanti i gradi di cognizione di ciò che si faccia [...]. Chi non intende affatto ciò che fa, opera per ignoranza; e perciò l'azione imputar non se gli deve, non avendovi avuta la volontà parte alcuna» (*Principii*, p. 325).

Il diritto di proprietà

Dirette conseguenze della libertà di azione (art. 6) sono la libertà d'espressione (art. 7) e il diritto alla proprietà (art. 8): “Nasce benanche dal sesto diritto quello della proprietà. L'uomo, che impiega le sue facoltà nella terra, la rende propria. Perciocché il prodotto delle facoltà è così proprio di ciascuno, come le facoltà medesime”. Il diritto di proprietà è quindi inteso come “emanazione e continuazione” della “proprietà personale”, la quale corrisponde essenzialmente al libero esercizio dei diritti cosiddetti “intrinseci” (conservazione, pensiero, volontà). L'uomo, cioè, con il suo lavoro, trasferisce parte delle sue facoltà sull'oggetto delle sue fatiche, plasmandolo di sé e rinnovandolo. Si stabilisce così fra il proprietario-lavoratore e l'oggetto un rapporto “creativo”, che, al termine di questo processo di plasmazione, vede un oggetto permeato delle facoltà dell'uomo. Il lavoratore si specchia in esso e stabilisce con questo un rapporto di proprietà:

La proprietà reale – dice nel *Rapporto* – è una dimanazione, e conti-

¹²⁷ E. Palombi, *op. cit.*, p. 52.

nuazione della personale. L'Uomo impiegando le sue forze su di una porzione del comune patrimonio di tutti, sulla terra io dico, dandole nuova vita, e nuova forma colla sua industria, e col suo lavoro, fa passare in quella le sue facoltà personali. Quella nuova forza, che acquista la terra coltivata, e migliorata dalla mano dell'Uomo, quella nuova facoltà di produrre è dell'Uomo, della cui attività è l'opera. Il prodotto delle sue facoltà è così pur suo, come le facoltà medesime.

Questa suggestiva immagine dell'*homo faber*, posta a giustificazione della proprietà privata, è un'idea di derivazione lockiana, e nel discorso pagano, in armonia con le sue tendenze fisiocratiche, si riferisce precipuamente alla terra, principale motore produttivo del Mezzogiorno dell'Italia di fine Settecento. Essa, se da un lato viene incontro alle aspirazioni della emergente borghesia agraria, dall'altra costituisce un'indubbia apertura a quel ceto contadino che soffriva ogni giorno per la condizione di sfruttamento cui era costretto dal sistema feudale. È, insomma, il giusto grimaldello filosofico con cui scardinare il sistema proprietario di *ancien régime*.

Ma prima ancora che da questo rapporto di ideale continuità con le facoltà umane, il diritto di proprietà discende innanzitutto dal principio basilare della teoria di Pagano sui diritti umani: il diritto alla propria conservazione. In origine la terra è "comune patrimonio di tutti", ma successivamente, per necessità di autoconservazione, l'uomo ne occupa una porzione e vi trasmette parte delle proprie facoltà con il lavoro, rendendola privata. L'occupazione della terra, lungi dall'essere una violenta o truffaldina usurpazione, come sostenevano i seguaci di Rousseau, è "l'originario solo titolo d'ogni proprietà", ed è in più una necessità naturale:

[...] Perciocché la natura ci dà il dritto di esistere, in conseguenza di nutrirci, e quindi di occupare i frutti della terra e la terra stessa per tale oggetto. Né a tal dritto si oppone la comunità della terra. Egli è vero che la natura agli uomini tutti diede a possedere la terra. Ma si non la diede loro, che in comune posseduta l'avessero; ma bene acciocché tra tutti venisse divisa, avvegnacché l'oggetto della natura non si possa ben conseguire che per la divisione della terra (*Saggi politici*, p. 343).

Perché, aggiunge il Nostro, se la terra rimanesse patrimonio comu-

ne, avverrebbe che l'«ozioso s'approprierebbe il prodotto dell'altrui lavoro: ciò che è la massima ingiustizia» (*ibidem*).

Atteso che ogni uomo ha diritto alla proprietà della terra, è questo diritto riconoscibile in *egual misura* a tutti? Per Pagano, sicuramente no: la differente distribuzione delle ricchezze e della proprietà, infatti, deve essere commisurata alla diversa intensità delle facoltà di ogni individuo, al suo lavoro («Di questo comune suolo può tanto occupar ciascuno, quante sono le sue forze operanti, cioè la sua industria, il suo travaglio»), e ai suoi cangianti bisogni. Non si deve infatti dimenticare che l'uomo pagano ha tanto il diritto di conservarsi quanto di migliorarsi, perché è un essere perfettibile e in continuo mutamento: i suoi bisogni non sono sempre gli stessi, ma cambiano e aumentano con il cambiare del suo stato fisico e del suo ruolo nella società. La stessa nascita della società serve proprio a questo, ad assecondare la natura perfettibile dell'individuo, soddisfacendo le sue crescenti necessità fisiche e morali. È nell'ordine naturale delle cose, dunque, che l'uomo si arricchisca per adeguare le sue condizioni materiali alle sue nuove esigenze. Ma questo non è però un processo senza limiti, che contempla come unico soggetto l'individuo considerato *uti singuli*. Esso deve essere sempre calato in una dimensione collettiva, perciò i diritti reali devono sempre essere proporzionati al numero degli uomini che vivono in società e ai loro bisogni¹²⁸. Dice la natura all'uomo, attraverso la penna di Pagano: «Tu solo non sei, che io ci ho posto. Io vo' che gli altri vivano ancora. Prendi adunque tanto, che altrui di poi non manchi» (*Saggi politici*, p. 346). Ignorare questo vuol dire porsi in guerra contro i propri simili e contro la natura stessa, attirandosene la giusta vendetta. Da ciò è consequenziale la condanna del sistema feudale e la sperequazione delle ricchezze che esso comportava.

Ma come limitare la proprietà privata impedendo che essa ecceda sfociando nel lusso e nella disuguaglianza sociale? E, nella Napoli borbonica, come redistribuire la ricchezza secondo i giusti dettami del codice della natura? Sin dalla stesura dei *Saggi Politici*, Pagano è restio a proporre una riforma agraria, sembrandogli questa un provvedimento pericoloso, anche se non del tutto ingiusto, che può far scivolare il Regno in un clima da guerra civile. Tuttavia, durante la rivoluzione, egli finirà per proporre comunque una riforma del sistema proprietario che,

¹²⁸ *Sp.*, pp. 345-346.

pur bollato da parte dei contemporanei e da una corrente storiografica come “moderato”, avrà, come si vedrà fra poco, una valenza tutt’altro che poco rivoluzionaria. Prima di affrontare la sua proposta di legge sui feudi, però, è bene esaminare i limiti concreti che, prima dell’avvento della Repubblica napoletana, egli propone per contrastare gli eccessi del diritto di proprietà. Innanzitutto, Pagano pensa all’abolizione del maggiorasco e del testamento. Obiettivo del giurista burgentino era quello di evitare che le proprietà terriere si concentrassero nelle mani di pochi possidenti, e di favorire invece la libera circolazione delle terre, stimolando così la nascita di una media e piccola classe proprietaria. Se era assurdo favorire con l’istituto del maggiorasco un unico erede maschio, era parimenti contrario al volere della natura permettere al possidente di disporre, anche dopo la sua morte, delle sue ricchezze, essendo inconcepibile per Pagano che, venuto meno il soggetto giuridico, continuassero ad essergli imputati dei diritti. Il testamento, dice il Nostro, è un istituto che nasce dalla volontà capricciosa e dall’eccessivo amor proprio¹²⁹, pertanto va abolito, assicurando per legge l’eguale distribuzione della ricchezza del *de cuius* fra gli eredi. Non a caso una delle leggi più importanti, e allo stesso tempo più discusse, che Pagano promosse da membro del Governo Provvisorio della Repubblica napoletana fu la legge di abolizione dei fedecommissi e delle primogeniture: questa legge, appoggiata anche da Domenico Forges Davanzati, si distingueva da quella proposta da Giuseppe Leonardo Albanese e Jean Bassal, per la sua radicalità, dovendo avere forza retroattiva e proponendosi di sancire la piena eguaglianza dei figli. Altre misure per promuovere la piccola e media proprietà contro il latifondo e per ridistribuire la ricchezza nazionale sono: la promozione dell’enfiteusi, la vendita dei beni nazionali e la progressività delle imposte.

Questa attenzione e questa preferenza verso l’“ordine mezzano” della società, cioè quella fascia della popolazione né troppo ricca da essersi ammollita nell’ozio né troppo povera da essere facilmente manovrabile in quanto affamata e poco istruita, oltre che rappresentare concettualmente l’intellettualità e il ceto borghese napoletani, costituisce il

¹²⁹ M. Pagano, *Sulla relazione dell’agricoltura, delle arti e del commercio allo spirito pubblico*, discorso pronunciato il 20 settembre 1798 a Roma di fronte alla Società di agricoltura, arti e commercio della Repubblica romana, e ora riportato in D. Cantimori e R. De Felice (a cura di), *Giacobini italiani*, Bari, Laterza, 1964 vol. II, pp. 371-372.

soggetto politico principale del sistema ideale di Pagano. La centralità di tale ordine, condivisa a suo tempo dal maestro Genovesi, oltre che esprimere un'esigenza storica, deriva anche dalla formazione aristotelica di Pagano, per il quale la virtù non può che trovarsi fra i due opposti estremi. Pertanto, per promuovere la media e piccola proprietà, il Nostro propone di imporre ai possidenti, sotto pena di perdere parte della propria ricchezza, di prendere moglie e di fare figli. Così come propone di escludere dalle cariche pubbliche coloro i quali abbiano un reddito troppo elevato, al fine di contrapporre l'ambizione al desiderio di ricchezze e di scoraggiare quindi l'eccessiva accumulazione dei beni.

Ma di gran lunga più famosa e legata all'attività legislativa di Pagano è la sua proposta di legge sui feudi. Il disegno di legge pagano, le polemiche che esso suscitò e le accuse di moderatismo e, talvolta, di pusillanimità che gli attirò addosso, rivelano come questo fosse un tema estremamente delicato all'epoca, toccando l'istituto fondamentale dell'antico regime, scalfendo tanto gli interessi di baroni realisti quanto quelli di aristocratici repubblicani, ed eccitando gli animi dei giacobini più radicali come dei popolani più disperati. La proposta di Mario Pagano fu appoggiata dai rivoluzionari Bisceglie e Fasulo, e fu opposta a quella, questa volta più ardita, dell'Albanese e del Forges, che da parte loro godevano anche dell'appoggio di Cestari, Lauberg e Paribelli. Se entrambi i progetti di legge concordavano con la necessità di abolire il carattere più spregevole del sistema feudale, vale a dire i privilegi, la giurisdizione baronale e le prestazioni personali¹³⁰, non tutti nel Governo Provvisorio erano d'accordo con l'incondizionata abolizione delle prestazioni reali (decime, vigesime, terratico, ecc.) né tanto meno con l'espropriazione delle terre dei feudatari. Pagano, in particolare, non aveva dubbi circa il primo punto: il barone esercitando una giurisdizione privata sul proprio feudo usurpa quello che è un diritto esclusivo del popolo e dello Stato: imporre le contribuzioni e amministrare la giustizia. Era quindi indispensabile, in un "regolare governo" fondato sulla libertà civile, annullare qualsiasi distinzione di nascita, qualsiasi privilegio e qualsiasi prestazione personale di origine feudale. Non poteva dirsi altrettanto per quanto concerneva i diritti reali. Se, infatti, per Lau-

¹³⁰ Sotto la spinta riformatrice di Pagano, il Governo Provvisorio abolisce il 27 aprile il *testatico*, l'odiosa tassa di origine feudale gravante su ogni membro di una comunità, indipendentemente dall'età e dal sesso, che traeva origine dal solo fatto di "esistere".

berg la proprietà privata, e in particolare quella baronale, era rousseauianamente intesa come il frutto dell'usurpazione violenta e truffaldina, per Pagano ciò era vero solo in relazione ai baroni che avevano ottenuto il proprio latifondo illegittimamente, ma non negli altri casi. Il problema era riconoscere un feudo ottenuto con l'inganno e con la violenza da uno ottenuto per concessione regia o a titolo oneroso. Se infatti il diritto di proprietà era un diritto sancito dalla costituzione, Pagano non ammetteva che esso potesse essere violato in nome di quella stessa libertà per cui invece andava difeso. La difesa e il rispetto dei diritti erano principi che dovevano valere universalmente per tutti gli uomini, fossero essi popolari, togati o aristocratici. «Il governo sorto dalla rivoluzione, espressione della società colta e perfetta, doveva instaurare nelle sue leggi “la voce della natura, le sue sacre disposizioni, che l'uomo deve adorare e rispettare ognora”. Tale instaurazione doveva valere per tutti, anche per i baroni, i cui acquisti legittimi dovevano essere riconosciuti e protetti»¹³¹. Ma a questa intransigenza di principi, faceva seguito anche una valutazione, per dir così, politica: più volte, come si è detto sopra, Pagano aveva espresso la sua diffidenza verso le leggi agrarie che rischiano di gettare nel caos le civiltà, e ora riprendeva questa diffidenza calandola nella dimensione reale in cui si trovava ad agire. Disporre l'esproprio incondizionato di tutti i feudi del regno avrebbe comportato il rischio fatale di far vacillare l'intera e ancor malferma Repubblica, visto che una parte non indifferente dei rivoluzionari era costituita da “baroni illuminati”, che avrebbero di certo accettato la soppressione dei privilegi e delle prestazioni personali, ma non la requisizione delle loro terre. Inoltre, Pagano avvertiva che un progetto troppo ardito sarebbe stato destinato al fallimento, visto che il territorio della Repubblica, scosso in ogni dove da proteste e insorgenze reazionarie, era ben lontano dall'essere sotto il controllo dei giacobini: i baroni, secondo il suo convincimento, avrebbero facilmente boicottato una legge eccessivamente lesiva dei loro interessi, rendendola vana.

La prudenza teorica e il pragmatismo di Mario Pagano sono forse apparsi, ai contemporanei come agli storici, quasi come un tradimento degli ideali rivoluzionari, o almeno come un cedimento ai baroni e una

¹³¹ G. Solari, *op. cit.*, p. 288. Sulla legge sui feudi proposta da Pagano e le problematiche ad essa collegate, vd. anche A. M. Rao, “La Repubblica napoletana del 1799” in Aa. Vv., *Storia del Mezzogiorno – Il regno dagli Angioini ai Borboni*, vol. IV, tomo II, pp. 481-490.

flessione al moderatismo. In realtà, la proposta di legge del giurista di Brienza era ben lontana dall'essere moderata, poiché, se la si esamina con attenzione, non veniva affatto incontro ai feudatari come si può pensare a primo acchito. Infatti, per distinguere coloro che avevano ottenuto il feudo per usurpazione da coloro che lo avevano acquistato legittimamente, Pagano proponeva di istituire una commissione di sette probi cittadini cui ogni barone avrebbe dovuto presentare, entro tre mesi, pena il decadimento di qualsiasi diritto reale, documenti chiari e originali comprovanti l'acquisto del fondo; per giustificare l'acquisto non sarebbero state ritenute valide né l'usucapione né le prove indirette. Inoltre, fino alla decisione della corte, le prestazioni reali e miste normalmente esigibili dal barone sarebbero state sospese, e, nel caso in cui si fosse provata la legittima acquisizione dei beni, il fondo sarebbe diventato un allodio soggetto all'imposta ordinaria e in più il feudatario avrebbe dovuto pagare un compenso allo Stato per la perdita, subita da quest'ultimo, dei diritti di devoluzione e di dominio eminente. Se si considera, infine, che quasi mai i feudatari erano in grado di presentare una documentazione chiara e originale comprovante l'acquisto legittimo del fondo, si può ben comprendere come le accuse di moderatismo mosse a Pagano fossero basate su valutazioni tutt'altro che approfondite¹³². Le sue intenzioni erano invece quelle di affrontare la questione feudale tenendo conto della situazione reale e cercando di difendere quei principi che nel frattempo stava approfondendo nel *Progetto* costituzionale della Repubblica.

Bene supremo era per lui il rispetto dei diritti dell'uomo, che equivaleva alla difesa della libertà civile e dunque del bene e dell'interesse pubblico. Quest'ultimo, in particolare, è sempre considerato prima di ogni altro diritto, in quanto incarnante il principio di conservazione. Pertanto, anche il diritto di proprietà può venire in secondo piano se il soggetto proprietario è un traditore del popolo e attenta alla vita della Repubblica: le attenzioni poste da Pagano alla giustizia di una eventuale legge sui feudi, infatti, non furono poste nella legge del 27 maggio che ordinava la confisca dei beni di coloro che avevano seguito Ferdinando IV nella sua fuga in Sicilia o che erano emigrati per disprezzo

¹³² «È un errore credere che Pagano assumesse fin dall'inizio e sistematicamente un atteggiamento moderato o di freno all'opera rivoluzionaria. Le sue soluzioni furono radicali o moderate a seconda dei casi, per adeguarsi ad una linea politica che si staglia netta e precisa da tutta la sua azione» (F. Venturi, *op. cit.*, p. 558).

del nuovo Stato instaurato dai giacobini napoletani.

Il diritto di resistenza

Se il diritto alla propria conservazione è la base dei diritti dell'uomo, quello alla resistenza costituisce la garanzia dell'uno e degli altri. Esso è sancito all'articolo 9 della *Dichiarazione dei diritti, e doveri dell'Uomo, del Cittadino, del Popolo, e de' suoi Rappresentanti*, perché i «diritti non garantiti dalla forza, sono disegni senza esecuzione, come le idee non realizzate» (*Rapporto*). Anche in questo caso il *Progetto* paganiano sembra più guardare alle dichiarazioni francesi del 1789 e del 1793, piuttosto che a quella termidoriana del 1795. In quest'ultima, infatti, il diritto alla resistenza o all'insurrezione è del tutto ignorato, mentre nella Dichiarazione dell'89 essa è sancita sin dall'art. 2, mentre in quella montagnarda essa altro non è che la conseguenza degli altri diritti dell'uomo (art. 33) ed è addirittura un dovere indispensabile da riconoscere al popolo tanto nella sua totalità quanto ad una sua parte (art. 35), sia che sia oppresso il singolo sia che sia oppresso l'intero corpo sociale (art. 34). Ora, in Pagano la questione assume un carattere assai più complicato, visto che la resistenza, nonostante sia diritto di ogni uomo oppresso, non è riconosciuta *tout court*, perché stabilire l'assoluto diritto d'insurrezione equivarrebbe a fondare un principio antisociale, a fomentare lo spirito di anarchia e a gettare la società nelle braccia del dispotismo¹³³. Pagano, pertanto, concede sempre al popolo oppresso il diritto all'insurrezione contro gli atti arbitrari di qualsiasi potere, mentre ammette la resistenza del singolo cittadino solo nei confronti del potere monarchico. Il diritto alla resistenza, pur essendo un diritto di ogni uomo “nello stato fuorsociale”, diviene un'eccezione concessa al singolo individuo solo nei confronti delle autorità perpetue, ereditarie e tiranniche, ma non nei riguardi del “regolare governo”, quello cioè fondato sulla legge e sulla libertà civile. Differentemente il popolo, che è depositario della sovranità, ha il potere di insorgere sia contro il potere monarchico sia contro quello democratico.

Nel disciplinare così attentamente questo diritto, Mario Pagano sembra riprendere lo spirito della accurata classificazione compiuta a

¹³³ *Rapporto del Comitato di Legislazione al Governo Provvisorio.*

proposito dell'oppressione dai redattori del progetto costituzionale girondino del 1793, laddove questi distinguono l'oppressione compiuta attraverso la legge, l'oppressione perpetrata dal pubblico funzionario nell'applicazione della legge e quella commessa in violazione del dettato legislativo. In ogni caso, l'articolo 32 del progetto girondino dispone che in ogni governo sia la costituzione a regolare "il modo di resistenza a questi differenti atti di oppressione": proprio quello che fa Pagano, il quale non si limita semplicemente a sancire il diritto di resistenza, ma intende disciplinarlo a seconda che l'oppressione provenga da un governo democratico o da uno monarchico, e a seconda che a insorgere sia l'individuo o l'intero corpo sociale.

Un'ulteriore spiegazione a questa peculiare rappresentazione del diritto di resistenza può essere rintracciata anche nel pragmatismo pagano di cui si è avuto occasione di parlare poc'anzi. Le condizioni in cui versava la neonata Repubblica napoletana, allorché Mario Pagano s'accingeva a scrivere il *Progetto* di costituzione, non erano delle migliori. Le nuove e provvisorie istituzioni repubblicane dovevano fare i conti con le massicce e invadenti pressioni dell'occupante francese, sempre meno tollerato dal popolo e da parte degli stessi giacobini napoletani. I *lazzari* erano sempre in fermento, e così nelle province ad ogni albero della libertà innalzato nelle piazze cittadine seguiva non di rado una violenta reazione antigiacobina da parte di contadini devoti al re e alla Madonna. La deposta regina Maria Carolina, intanto, aiutata da inglesi e russi, organizzava dalla Sicilia l'offensiva sanfedista capeggiata dal cardinal Fabrizio Dionigi Ruffo. Pur non facendo chiaramente alcun cenno alla contingente situazione della Repubblica, è lo stesso Pagano che ci rivela i rischi di un'assoluta consacrazione del diritto di resistenza nel *Rapporto*: lo spettro dell'anarchia, tante volte vagheggiato con paura nelle sue opere teoriche, viene ora a materializzarsi davanti ai suoi occhi mentre scrive l'atto costituzionale di un "regolar governo". D'altra parte, omettere tale importantissimo diritto, come era avvenuto nella dichiarazione dei diritti stesa nel 1795 dai costituenti termidoriani, sarebbe stato umiliante e contrario al suo sistema teorico sui diritti dell'uomo. Un re, Ferdinando IV, era stato cacciato dal suo regno e sostituito da un governo provvisorio che, a differenza dell'Assemblea Nazionale e poi della Convenzione nazionale in Francia (le quali, rispettivamente, decisero la destituzione e poi la condanna a morte di Luigi XVI), non godeva di alcuna legittimazione popolare, ma

anzi si era insediato con il beneplacito di una potenza occupante dopo diversi giorni di duri scontri con parte del popolo napoletano. Riconoscere, allora, un diritto di resistenza del cittadino contro il “potere ereditario, perpetuo e tirannico sempre”, voleva dire, in un certo senso, giustificare l'accaduto. Così come ammettere il diritto di resistenza di tutto un popolo (ma solo di questo) contro gli arbitrii delle istituzioni repubblicane significava affermare ciò a cui effettivamente i giacobini napoletani aspiravano: una rivoluzione a favore di tutto il popolo napoletano, una sovranità del popolo al quale, nel *Progetto* di dichiarazione, Pagano attribuiva esplicitamente dei diritti.

Ma il popolo cui si riconosceva il diritto di insurrezione non poteva essere né “una plebe assopita nell'ignoranza e degradata nella schiavitù”, come effettivamente era il popolo che partecipava alle varie ondate dell'insorgenza, né tanto meno la “cancrenosa parte aristocratica” che era stata la vera sconfitta della rivoluzione napoletana, e che, ora, fuggita dalla penisola, si raccoglieva intorno a Maria Carolina e al Cardinale Ruffo. Il popolo di cui parlava Pagano, come si vedrà più avanti, era un popolo consapevole, educato alla libertà, o almeno un popolo non così stolto da fare ciò che gli nuoce.

Si può però dare anche un'altra interpretazione dell'art. 9 del *Progetto*, interpretazione che attiene maggiormente all'orizzonte teoretico paganiano e che discende dalla sua concezione dell'ordine. Pagano, infatti, pensa che i corpi sono naturalmente portati ad invadere il campo d'azione altrui e ad essere respinti dalla altrui reazione. In questa conflittuale dinamica anche il più debole riesce a resistere, per il semplice fatto che il corpo più forte che lo attacca, per la sua natura aggressiva, entra in conflitto anche con altri corpi. Questo ulteriore scontro lo porta a perdere quel vantaggio che ha originariamente sul più debole, pertanto la natura vuole che si verifichi sempre quella legge che ricaccia il corpo aggressore entro i “propri confini”.

Egli è pur vero che l'esser più piccolo, collidendosi col più grande, si distrugge. Ma quel grande, continuando ad urtarsi cogli altri sempre, finalmente anch'esso verrà disfatto [...]. I lupi voraci [cioè i despoti] [...] col progresso del tempo dalle continue reazioni degli oppressi debbono rimanere disfatti. La legge è immutabile, l'ordine è costante, la pena è certa e, benché con piè di piombo, giunge alla fine. Il tempo, esecutore della legge

dell'ordine, quando sia compiuto, a' tardi nipoti, dimostrerà chiara la luce di questa verità (*Saggi politici*, p. 333).

È ciò che avviene nella resistenza individuale contro il potere dispotico che per natura è portato allo scontro con le parti e che per natura si basa sulla violenza. Ma la violenza, dice Pagano, «è passeggera, e l'ordine è stabile e costante». Quindi, il sacrificio del singolo, alla lunga, porta al ristabilimento dell'ordine e quindi alla preservazione del tutto. Pertanto, combattere nello stato sociale un principio antisociale (perché attentatore della conservazione delle parti e, quindi, del tutto) è più che legittimo. Inoltre, nello Stato dispotico è come se si riproponesse lo stato di natura, perché l'individuo non è tutelato, anzi è oppresso, dalla pubblica forza, quando invece l'oggetto della pubblica forza dovrebbe essere la conservazione dei diritti. Se questi ultimi non sono tutelati, allora non esiste la pubblica forza (che è la somma delle volontà individuali che vengono ad unirsi per abbandonare l'uso privato della violenza e della vendetta¹³⁴), e, se non esiste questa, non esiste neppure la società¹³⁵. Quindi nello stato dispotico si riproducono le stesse dinamiche della dimensione fuorsociale.

Differentemente, combattere un potere che è costituzionale (cioè basato sui principi della libera socialità) laddove questo abuso della propria autorità, è concesso solo al popolo nella sua interezza, cioè alla somma delle parti. Un potere costituzionale è, per definizione, antiteti-

¹³⁴ L'uomo, entrando in società, rinuncia alla resistenza e alla vendetta, le quali diventano una prerogativa della forza pubblica: «Di tutte le società v'ha dunque una generale costituzione, che è riposta nell'unione delle volontà tutte, ad oggetto di conservare i dritti e le proprietà di tutti [...]: l'unione delle volontà, ossia la volontà pubblica, è la società; l'oggetto di questa comune volontà è la conservazione de' naturali dritti di ciascuno. Per conservarli bisogna stabilirli e difenderli. Cotesti stabilimenti sono appunto le leggi. Il mezzo di garantirli è l'unione delle forze private, onde la pubblica forza, ossia il sommo impero, viene formato: perciocché queste riunite forze, ossia la pubblica forza, meglio e più sicuramente garantisce i dritti di ciascuno che non fa la sua privata individuale forza. Ciascun uomo adunque, venendo in società, conserva tutti i suoi naturali dritti: altrimenti opererebbe contro il fine suo medesimo [...]. Egli rinuncia al solo dritto di garentire colla forza fisica i suoi dritti: cioè, rinuncia alla resistenza e alla vendetta, le quali formano il totale della pubblica forza, conservatrice e vindice dei dritti d'ogni cittadino» (*Sp.*, p. 336).

¹³⁵ Vd. *Sp.*, pp. 334-336.

co al potere dispotico, e quindi non è mai in conflitto con le parti. Qualora dovesse diventarlo, questa sarebbe un'eccezione che non giustificherebbe la resistenza del singolo, perché quello contro cui si confronterebbe resistendo non costituirebbe *un solo corpo* (come invece è il potere tirannico, che rappresenta solo gli interessi di un gruppo o di un singolo despota), ma un principio sociale, *somma delle volontà individuali*. Il suo sacrificio non solo sarebbe inutile, ma non avrebbe senso, giacché nello stato sociale, in un "governo regolare", l'ordine è la regola. È, semmai, il popolo che può insorgere esercitando quella sovranità che lo può portare anche a cambiare forma di governo laddove lo ritenga necessario. È questa una derivazione del pensiero di Locke che scriveva: «Ogni qualvolta la potestà legislativa trasgredisca e venga meno ai principi fondamentali che reggono le società [...] essa decade [...] dalla potestà che il popolo le aveva confidata [...]. Tale potestà ritorna al popolo il quale ha il diritto di riaversi nella sua primitiva e originaria libertà»¹³⁶.

¹³⁶ J. Locke, *Saggio sul governo civile riguardante la sua vera origine, la sua estensione, il suo fine*, cit. in M. Battaglini, *op. cit.*, p. 105.

CAPITOLO IV

I DIRITTI DEL CITTADINO E DEL POPOLO

Lo *status* di cittadino

Al pari delle Costituzioni francesi, anche il *Progetto* della Repubblica napoletana distingue nettamente l'uomo dal cittadino, rendendoli titolari entrambi di differenti diritti e doveri. Lo *status* di cittadino, in particolare, appare come una qualifica aggiuntiva, che non spetta egualmente a tutti, ma che deve essere conquistata in virtù di ben precisi requisiti morali e materiali. Tutti i cittadini sono uomini, ma non tutti gli uomini sono cittadini. Il cittadino non è semplicemente l'uomo in società, ma è l'uomo repubblicano, cioè il "naturale" educato ai valori di libertà civile e sovranità popolare, il membro consapevole di quella che Pagano chiama società "colta e polita", la quale ha come fine ultimo quello di assicurare la conservazione dei diritti e, dunque, la felicità. Solo partecipando alla sovranità, dice la Fonseca Pimentel nel *Monitore repubblicano*, l'uomo diviene cittadino¹³⁷; ma è altrettanto necessario che l'uomo che vive in una società libera venga educato ai valori di questa, perché solo così potrà prendervi parte. Porre la Repubblica nelle mani di un volgo ignorante e manovrabile, non del tutto libero in quanto non conosce i propri diritti¹³⁸, vuol dire decretarne la fine. Da qui l'importanza vitale dell'educazione: «Non era certo nelle intenzioni del Pagano di escludere, come in antico, il popolo minuto dai benefici della vita civile. L'obbligo dello Stato [e, in genere, di ogni uomo] di istruire, di educare le masse popolari preparava col decorso del tempo la loro elevazione alla qualità di cittadini. Rimaneva comunque il principio antidemocratico, che far parte dello Stato, più che un diritto, è un privilegio di cui occorre mostrarsi degni»¹³⁹. A ciò va aggiunto che lo

¹³⁷ E. de Fonseca Pimentel, *Il monitore napoletano*, citato in M. Battaglini, *op. cit.*, p. 62.

¹³⁸ «L'ignoranza è il difetto dell'istruzione, cioè della conoscenza dei propri diritti e dei propri doveri; è il trionfo della superstizione che produce timore e riduce la libertà» (*Sp.*, pp. 382-383).

¹³⁹ G. Solari, *op. cit.*, p. 305.

status di cittadino, oltre che difficilmente conquistabile se si tiene conto dello stato di miseria e di ignoranza delle masse popolari meridionali¹⁴⁰, deve anche essere mantenuto, operando anche nella vita privata per il pubblico bene. Se è vero, infatti, che Pagano, a differenza delle altre costituzioni del triennio giacobino (eccetto quella cispadana), non riporta nel *Progetto* l'art. 4 della Dichiarazione dei diritti del 5 fruttidoro ("Nessuno è buon cittadino, se non è buon figliuolo, buon padre, buon fratello, buon amico, buon marito")¹⁴¹ poiché puramente moralistica e difficilmente sanzionabile, è vero anche che sin dai tempi dei *Saggi politici* ne aveva già fatto proprio lo spirito normativo. Scrive, infatti, Pagano a proposito *Della corruzione delle società* (Saggio VI, cap. I): «Io detesto la dottrina di Aristotele ne' libri morali, che distingue il buon cittadino dall'uomo da bene. Infelice quella società, in cui il buon cittadino non si confonde coll'uomo da bene». E più avanti: «Or l'uomo depravato si è nel tempo stesso il cattivo cittadino: perciocché chi non ha le virtù sociali non sente l'amor del pubblico bene»¹⁴². Non si può dunque separare l'uomo dabbene dal buon cittadino: lo *status* della cittadinanza è una dimensione morale, oltre che politica, che deve comprendere anche la dimensione privata. L'uomo, anche fra le mura domestiche, non può smettere i panni di cittadino e tutte le sue azioni non possono non "cospirare" alla conservazione del tutto.

Sembrirebbe pertanto che la dimensione politica assuma un carattere totalizzante, visto che lo Stato appare come un organismo etico¹⁴³ che determina anche il corretto vivere privato. Del resto, anche con l'istituzione della Censura proposta nel decimo capo del *Progetto*, Pagano rende sanzionabile la prescrizione contenuta nell'art. 4 della Dichiarazione francese del 5 fruttidoro. Questo tribunale, presente in ogni cantone della Repubblica e composto da cinque membri eletti ogni anno dalle assemblee elettorali (artt. 307-310), come si è detto, doveva

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ M. Battaglini, *op. cit.*, p. 68.

¹⁴² *Sp.*, pp. 380-381.

¹⁴³ Il Pagano si richiama «all'esempio delle antiche repubbliche, che nella virtù cercavano il freno alla libertà democratica e concepivano lo Stato come organismo etico. La concezione classica dello Stato fu più che altrove riassunta a Napoli dove il Genovesi aveva elevato l'etica a dignità di scienza delle virtù civili, precorrendo il Montesquieu e il Rousseau che nella virtù avevano riposto il fondamento dei governi democratici» (G. Solari, *op. cit.*, p. 132)

giudicare i costumi dei cittadini, operando sia di ufficio sia per denunce dei giudici di pace (art. 313). Le pene che poteva comminare non potevano superare i tre anni e consistevano nella sospensione inappellabile dei diritti politici. Il cittadino poteva quindi venire privato, in tutto o in parte, del suo *status* civile per comportamenti *privati* considerati contrari alla democrazia: bastava vivere da dissoluto o da voluttuoso, dare una cattiva educazione alla propria famiglia, usare modi superbi insolenti e contrari all'eguaglianza, per compiere atti antidemocratici (art. 314). Questo è uno degli aspetti più controversi e, allo stesso tempo, più affascinanti del pensiero di Mario Pagano perché rivela tutta la complessità del suo liberalismo etico e la particolare natura del suo pensiero aristotelico, tendenzialmente antindividualistico, ma finalizzato alla conservazione dei diritti del singolo. Quanto esposto sopra si giustifica, infatti, nel pensiero del filosofo burgentino tenendo conto della sua concezione aristotelica dell'uomo, per cui quest'ultimo appare come un animale sociale, in cui la dimensione della cittadinanza coincide sin dalla nascita con quella del semplice uomo. Uomo e cittadino, insomma, sono inseparabili:

E poiché la corruzione del corpo composto nasce da quella delle parti, in prima considerar conviene qual sia la corruzione dell'uomo. *Allora che dico dell'uomo, intendo del cittadino.* Ripeto che l'uomo è delle spezie degli animali gregali, nato e fatto per la società [...] (*Saggi politici*, p. 380).

Il fatto che Pagano, al pari dei suoi contemporanei, distingua nettamente nella sua dichiarazione dei diritti l'uomo dal cittadino, non vuol certo dire che egli ritenga che le due dimensioni possano essere mantenute separate. Questa separazione è un artificio teorico e politico necessario alla conservazione del tutto. Ma è una separazione temporanea che deve essere eliminata col tempo, con l'educazione del popolo ai valori repubblicani e all'equilibrato rapporto fra l'amor proprio e l'amore verso i nostri simili. Questi due sentimenti sono infatti iscritti dalla natura nel cuore di ogni essere umano e lo portano, rispettivamente, a conservare la propria persona e le sue proprietà e a farlo espandere fuori di sé nei sentimenti di socialità. È questa un'ulteriore prova di quella legge eterna che vede il mondo dominato da due forze, una centripeta e l'altra centrifuga. L'equilibrio di queste due forze naturali (che, a seconda dei casi, assumono connotazioni fisiche o morali), garantisce la

conservazione del tutto e, di conseguenza, anche delle parti (cioè dell'individuo). Quando nell'uomo queste due forze sono in equilibrio, egli può istintivamente provare quei sentimenti di socialità ("il sentimento di giustizia, la pietà, l'amicizia, l'amore, la beneficenza...") che compongono il suo naturale *appetitus societatis* e che permettono alla società di conservarsi. Ma quando questi "due rami" (l'interesse privato e l'amore verso il pubblico bene) vengono separati,

Il falso amor proprio, che degenera in egoismo, l'interesse personale, l'insensibilità verso gli altri, lo sfrenato amore de' sensuali piaceri è la depravazione della parte senziante dell'uomo [...]. L'egoismo o l'interesse personale combattono l'effusione del cuore, quandocché per natura queste due forze sono pur una (*Saggi politici*, p. 381).

In quest'ultimo caso, l'uomo rinnega la sua stessa natura, dimentica di essere un animale sociale, separa la dimensione privata da quella pubblica, creando irrimediabilmente uno iato fra l'uomo e il cittadino, cosicché Pagano può ben dire che «l'uomo depravato si è nel tempo stesso il cattivo cittadino». Ricomporre questa separazione vuol dire rieducare l'individuo a quei valori di socialità e alla consapevolezza dei suoi veri interessi, e quindi rendere l'uomo "cittadino". Prima di allora, lasciare la Repubblica nelle mani di chi predilige il bene privato al bene pubblico sarebbe un atto di fatale irresponsabilità. Per lo stesso motivo, assumono una giustificazione profonda istituti come quello della Censura creati apposta per punire, privando temporaneamente dello *status* di cittadinanza, il cittadino "dissoluto e voluttuoso", corrotto dal "falso amor proprio", e ricondurlo sulla strada del bene pubblico.

Ma veniamo ora ai requisiti richiesti per riconoscere la cittadinanza ad un "naturale" della Repubblica napoletana. Il titolo II del *Progetto* di Costituzione considera cittadini coloro i quali:

- a) abbiano 23 anni;
- b) siano nati e dimoranti nel territorio della Repubblica;
- c) siano non solo dimoranti, ma anche "domiciliati per un anno intero sul territorio della Repubblica": era questa una norma che escludeva dalla cittadinanza i vagabondi;
- d) siano iscritti nel registro civico del proprio cantone;
- e) sappiano leggere e scrivere;
- f) esercitino un mestiere;

g) paghino una contribuzione diretta (tuttavia, questo requisito non è richiesto per coloro i quali abbiano servito militarmente, una o più volte, la Nazione);

h) sappiano rendere conto del “catechismo repubblicano”.

I requisiti esposti agli artt. 6, 7 e 13 ricalcano quelli della Costituzione francese dell'anno III, fatta eccezione per l'età minima richiesta (che nella costituzione termidoriana è di 25 anni), e per l'introduzione nel *Progetto* paganiano della conoscenza del catechismo repubblicano, laddove il documento francese richiedeva soltanto di provare di sapere leggere e scrivere e di praticare un mestiere. Una prova in più di quanto per Pagano non bastasse essere “istruito” per divenire cittadino, ma fosse necessaria un'educazione morale ispirata ai valori repubblicani.

I diritti politici e gli altri diritti del cittadino

Come non si può avanzare alcun dubbio sull'eguaglianza dei diritti naturali, lo stesso non può dirsi per i diritti politici. Fatti rientrare fra i “diritti accessori”, i diritti politici devono essere uguali fra gli uguali, «quindi al comando non han pari dritto se non gli uguali», perché «giusto non è che coloro, che più apportano in una società, ne ritraggano al par degli altri» (*Saggi politici*, pp. 26-27). Gli uomini, infatti, formando la società, «mettono in comune la forza, la volontà, il consiglio, i dritti», dando vita alla pubblica autorità, che è la somma delle loro forze, delle loro volontà, dei loro consigli, dei loro diritti: la sovranità, dunque, gli appartiene. Ma, nella società, ognuno pone in maniera differente le proprie energie perché ognuno contribuisce in maniera diversa, per modo e per quantità, e quindi non tutti possono partecipare in egual misura al comando della cosa comune, perché «ugual non è ciò che ciascuno nella messa comune si reca» (*Saggi politici*, p. 26). Tuttavia, la misura di tale diseguale partecipazione alla cosa pubblica non può essere solo il censo, ma ben più importante è la differente distribuzione della virtù: «non sono diseguali coloro che per ricchezze differiscono tra loro; secondo l'avviso degli ordinatori degli oligarchici governi, ne' quali i pochi ricchi tengono lo Stato. La vera uguaglianza e disparità dalla sola virtù devesi estimare» (*Saggi politici*, p. 27). Il censo può semmai costituire un indicatore della maggior o minore istruzione ed educazione di uomo (e l'istruzione e l'educazione, come si è vi-

sto, sono fondamentali per una consapevole partecipazione alla vita della repubblica), oppure può misurare la sua industriosità e il suo spirito di iniziativa. Pagano insomma sposava l'idea di una «πολιτεία aristotelica, in cui il popolo era costituito di elementi differenziali, coscienti, amanti del pubblico bene, mentre i governanti rappresentavano l'aristocrazia della virtù, del sapere, della ricchezza fondata sul lavoro»¹⁴⁴: un'idea probabilmente conservatrice e dal sapore aristocratico, che però non intaccava la sincerità del repubblicanesimo del Nostro, per il quale «l'eguaglianza non è di ostacolo al giusto riconoscimento delle disuguaglianze naturali e civili, ma è condizione di sviluppo della personalità, di conservazione e potenza dello Stato»¹⁴⁵. Va ribadito ancora una volta, infatti, che, nella distinzione dell'elettorato attivo e passivo, l'accento veniva posto esclusivamente sulle qualità morali, e quindi l'utilizzo del setaccio censitario non era fine a se stesso, ma serviva esclusivamente come indicatore di virtù.

Esaminiamo, dunque, questa distinzione fra cittadino attivo e cittadino passivo. Prima, però, va fatta una breve premessa: sulla scia dell'esperienza costituzionale francese, il *Progetto* paganiano fa propria la procedura elettorale a due gradi che prevedeva che i membri del corpo legislativo fossero scelti dalle assemblee di elettori nominate a loro volta dalle assemblee primarie. Il popolo (o meglio, la parte del popolo ammessa alle assemblee primarie) nominava indirettamente i propri rappresentanti, delegando il voto ad un corpo intermedio scelto generalmente fra i cittadini più facoltosi e meglio istruiti. I requisiti per votare nelle assemblee primarie e per essere ammessi in quelle elettorali, nella Francia rivoluzionaria, variano a seconda del periodo e della fazione politica al potere¹⁴⁶; Pagano si attenne a quelli che erano gli

¹⁴⁴ G. Solari, *op. cit.*, p. 305.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 304.

¹⁴⁶ I principali regolamenti elettorali che si succedettero fino a quello della costituzione dell'anno III sono: il regolamento Necker del 25 gennaio 1789; la legge elettorale del dicembre 1789 che prevalse sul regolamento elettorale previsto dalla Costituzione del 1791 nelle elezioni dell'Assemblea legislativa; la legge per la formazione della Convenzione nazionale nel 1792; il regolamento elettorale previsto dalla Costituzione montagnarda del 1793, che superava la procedura a due gradi disponendo l'elezione diretta dei deputati del Corpo legislativo da parte delle assemblee primarie, trasformate quindi in collegi elettorali: pur presentandosi come il più democratico di tutti gli altri regolamenti (anche per il fatto che ammetteva al voto tutti i cittadini maschi ultraventunenni

orientamenti di massima della Costituzione del 5 fruttidoro anno III, pur prevedendo delle aggiunte e delle modifiche.

Per essere ammessi al voto nelle Assemblee primarie¹⁴⁷, dunque, era sufficiente essere cittadino della repubblica. Più complicata era invece la questione relativa al diritto di eleggibilità: Pagano partiva dal presupposto che i diritti politici “passivi” erano diritti “ipotetici”, cioè condizionati al possesso di determinate qualità morali, poiché «l’eguaglianza politica non deve far sì che venga promosso all’esercizio delle pubbliche funzioni colui, che non ne ha l’ingegno per adempierle». Pertanto coloro i quali dovevano scegliere i membri del Corpo legislativo dovevano avere almeno 25 anni e possedere o essere locatari, usufruttuari, fittavoli o soci di beni dalla rendita compresa fra il valore di 150 e 200 giornate lavorative (Titolo IV). Ai membri delle due camere che avrebbero dovuto esercitare il potere legislativo (Senato e Consiglio¹⁴⁸), invece, non era richiesto alcun requisito di censo, ma era loro richiesta una educazione ed una esperienza adeguate all’importante carica che avrebbe dovuto ricoprire¹⁴⁹:

domiciliati in Francia senza alcun obbligo di contribuzione) essa non venne mai attuata (Vd. R. Martucci, *L’ossessione costituente. Forma di governo e costituzione nella Rivoluzione francese (1789-1799)*, Bologna, Il Mulino, 2001).

¹⁴⁷ Al pari della Costituzione termidoriana, il *Progetto* di costituzione di Pagano assegna alle Assemblee primarie anche la scelta dei giudici di pace, la nomina degli amministratori locali (del cantone, del municipio o del comune) e la conferma dei cambiamenti all’atto costituzionale proposti dall’Assemblea di revisione (artt. 26-28).

¹⁴⁸ Come la Costituzione termidoriana, il *Progetto* costituzionale napoletano prevede un corpo legislativo bicamerale. A differenza dell’atto costituzionale francese, però, le funzioni delle due camere sono invertite, cosicché è il Senato (formato da 50 membri) che propone le leggi mentre la Camera (composta da 150 persone) le accetta o le respinge. È questa una modifica dettata non solo dall’ammirazione verso il modello classico delle antiche repubbliche, dove un ristretto Senato proponeva le leggi e un’assemblea popolare le accoglieva o le rigettava, ma anche dovuta al convincimento che una assemblea numerosa è poco avveza ad approntare una proposta di legge in tempi brevi, perché facilmente suscettibile alla tentazione di perdersi in innumerevoli considerazioni. Inoltre, per Pagano, «proporre le leggi è più l’effetto della fredda analisi che dell’ardito genio, richiede più estensione di lumi che voli di spirito. Ritrovare la propria esatta e chiara legge, è più l’opera del riserbato giudizio, che dell’audace invenzione. Ond’è che pochi ed uomini maturi vi riescano meglio, che un’ardente moltitudine di uomini» (*Rapporto*).

¹⁴⁹ Recita l’art. 12 della *Dichiarazione dei diritti, e doveri dell’Uomo, del*

Nelle democrazie un uomo della infima plebe può armar la sua mano de' fasci consolari, quando abbia il valore di un Mario e l'ingegno di un Tullio. Ma un ignorante venditor di salumi, che vien proposto al governo di Atene, necessariamente perderà la repubblica, e sarà l'oggetto dei pungenti strali di Aristofane (*Rapporto*).

Perciò, indipendentemente dal reddito, qualsiasi uomo dall'età minima di 30 anni per il Consiglio e di 40 per il Senato sarebbe potuto diventare rappresentante del popolo napoletano, purché avesse compiuto un corso di studi nelle pubbliche scuole, avesse ricevuto l'educazione fisica e morale stabilita dalla legge, non fosse mai stato richiamato dal Tribunale della Censura¹⁵⁰, e purché fosse sposato o vedovo ed avesse maturato un'esperienza nel governo di un'amministrazione territoriale o nel potere giudiziario (artt. 71 e 79). Quest'ultimo requisito è una novità del *Progetto* costituzionale paganiano, visto che non è presente nella Costituzione francese del 1795; così come l'obbligo di essere sposato o vedovo, nell'atto costituzionale dell'anno III, è richiesto solo per i membri del Consiglio degli Anziani ma non per quelli del Consiglio dei Cinquecento¹⁵¹.

Fatte salve le modifiche apportate da Pagano al modello termidoriano, e la grande importanza da lui data alla virtù piuttosto che al censo, rimane il fatto che la regola elettorale del *Progetto* ricalca quella della costituzione dell'anno III della Repubblica francese, che è tradizionalmente reputata una regola elettorale censitaria. Ma questo giudizio, ad un'analisi comparata delle costituzioni della I Repubblica francese, non

Cittadino, del Popolo, e de' suoi Rappresentanti: "Ogni cittadino ha il diritto di eleggere, e di essere eletto pubblico Funzionario, purché abbia le qualità morali richieste dalla Legge".

¹⁵⁰ In realtà questi requisiti sono esposti nel *Rapporto*, ma non sono citati in nessuno degli articoli del Titolo X sul potere legislativo.

¹⁵¹ Ciò può forse essere spiegato tenendo presente quanto Pagano diceva in merito alla limitazione della ricchezza. Come si è detto, nella sua *Relazione dell'agricoltura, delle arti e del commercio allo spirito pubblico*, egli aveva proposto di imporre ai possidenti di sposarsi e di fare figli per limitare le loro ricchezze e di escludere dalle attività di governo coloro i quali erano troppo ricchi o troppo poveri. Non potendo prevedere quest'ultima limitazione perché basata espressamente sul censo, riservando l'incarico di rappresentante del popolo agli ammogliati o ai vedovi, forse egli sperava di riservare l'accesso alle cariche a quel "ceto mezzano" che considerava il più adatto ad occuparsi della cosa pubblica.

può che essere rivisto. Il sistema elettorale termidoriano, ad esempio, permetteva una partecipazione elettorale molto più vasta di quella permessa dalla legge elettorale del 1789 o di quella che avrebbe potuto esserci con il regolamento previsto nella costituzione del 1791, coinvolgendo nelle Assemblee primarie «una massa di votanti oscillante tra i 5,5 e i 6 milioni di cittadini maschi ventunenni, vale a dire una percentuale che lambiva il 75% dei maschi maggiorenni francesi. [...] Se abbiamo l'onestà intellettuale di ammetterlo, non possiamo ignorare che nel contesto culturale e politico del XVIII secolo, sotto il profilo formale, non si poteva fare di più»¹⁵².

Gli altri diritti riconosciuti da Pagano al cittadino nel suo *Progetto* sono: il diritto all'inviolabilità del domicilio (art. 403) e il diritto di indirizzare petizioni alle autorità pubbliche (art. 408), entrambi ripresi quasi testualmente dalla Costituzione del 5 fruttidoro senza alcun apporto del Nostro¹⁵³. Vi sono poi gli articoli 10 e 11: il primo sottolinea l'importanza della forza pubblica¹⁵⁴, la quale deve garantire i diritti naturali e civili del cittadino; il secondo sancisce la proporzionalità delle pene e dei *premi* che spettano al cittadino. Quest'ultimo particolare sembra rivelare ancora una volta la natura etica dello Stato paganiano, che non solo deve chiaramente punire i reati, ma deve anche premiare i comportamenti virtuosi dei cittadini. Questo concetto è ravvisabile sin dal primo articolo della dichiarazione paganiana laddove si dice che «la Legge nelle pene e ne' *premi* [...] deve tutti egualmente considerare». Anche questo particolare non si ritrova nelle dichiarazioni francesi, per le quali la legge protegge e punisce, ma mai viene detto che ha una funzione premiale¹⁵⁵. Essa è una ulteriore peculiarità del pensiero politico

¹⁵² R. Martucci, *op. cit.*, p. 296.

¹⁵³ Vd. M. Battaglini, *op. cit.*, pp. 114-120.

¹⁵⁴ «Ogni cittadino ha il diritto di essere garantito dalla pubblica forza in tutti i suoi diritti naturali e civili» (art. 10).

¹⁵⁵ «La legge è l'espressione della volontà generale. Tutti i cittadini hanno il diritto di concorrere di persona, o mediante i loro rappresentanti, alla sua formazione. Essa deve essere la stessa per tutti, sia che protegga, sia che punisca [...]» (art. 6, dichiarazione del 1789); «La legge è l'espressione libera e solenne della volontà generale; è la stessa per tutti, sia che protegga sia che punisca [...]» (art. 4, dichiarazione montagnarda del 1793); «L'eguaglianza consiste nel fatto che la legge è eguale per tutti, sia che protegga, sia che punisca» (art. 3, dichiarazione del 5 fruttidoro anno III).

del filosofo burghese¹⁵⁶.

Quale popolo?

Il rapporto tra i rivoluzionari e il popolo è uno degli aspetti più controversi della storia della Rivoluzione napoletana, e, per gli esiti che essa ebbe, ne costituisce anche uno degli elementi più drammatici. Il paradosso di un popolo oppresso e miserabile, che sdegna la libertà e l'eguaglianza offertagli dalle classi più agiate e reclama a gran voce il ritorno del tiranno, era difficile da comprendere anche per gli stessi protagonisti della rivoluzione. Tanto più che i loro sforzi furono sinceramente protesi verso la diffusione e la realizzazione pratica di quegli ideali di riscatto delle masse oppresse che stavano scuotendo l'intero continente. I giacobini erano tutti d'accordo sulla necessità di raggiungere finalmente quel regime di isonomia che i riformatori del dispotismo illuminato non erano mai riusciti ad instaurare. Così come erano tutti concordi «sul dovere dello Stato di provvedere alle necessità degli indigenti. La pubblica assistenza era un sacro dovere; si dovevano erigere ospedali ed ostelli e la mendicizia doveva essere bandita [...]. Il primo dovere dei legislatori e della nazione era di mostrare al popolo che la rivoluzione era fatta nel suo interesse [...]»¹⁵⁷. E così nella Repubblica napoletana il soccorso agli ultimi della società era avvertito come un dovere ineludibile, come attestavano gli articoli della *Dichiarazione dei diritti, e doveri* di Pagano o il *Progetto di carità nazionale* elaborato da Domenico Cirillo¹⁵⁸. Il problema era comunicare al popolo tali intenzioni, e in questo i giacobini meridionali, malgrado la loro buona fede, fallirono miseramente. Nonostante i tentativi pregevoli di prevedere feste, teatri e catechismi repubblicani¹⁵⁹ per educare il popolo

¹⁵⁶ Si può tuttavia ritrovare un precedente nel progetto girondino del 1793, laddove all'art. 8 si dice che: «La legge deve essere eguale per tutti, sia che premii, o punisca, o reprima».

¹⁵⁷ S. J. Woolf, «I giacobini», in Aa. Vv., *Storia d'Italia Einaudi. Dal primo Settecento all'Unità*, p. 171.

¹⁵⁸ Vd. M. Battaglini, *op. cit.*, pp. 131-134.

¹⁵⁹ Si pensi, ad esempio, al *Catechismo repubblicano* (tra l'altro dedicato allo stesso Pagano) scritto nei giorni della Repubblica Napoletana dal salentino Francesco Antonio Astore, il quale si proponeva di consolidare nel popolo i postulati del cattolicesimo ortodosso conciliandoli con l'attività e con le idee

ai valori della libertà e dell'eguaglianza, nonostante le proposte anche originali finalizzate a rendere comprensibili agli occhi del volgo le misure adottate dal Governo Provvisorio (si pensi, ad esempio, alla proposta della Fonseca Pimentel di tradurre in dialetto napoletano i decreti dell'autorità rivoluzionaria), le masse meridionali continuavano a non capire le astratte formule dei giacobini, e da ciò scaturiva una diffidenza ed un sospetto che le conduceva a ripiegare sulle certezze del passato: il re, la religione, il principio d'autorità.

Pertanto queste masse di diseredati continuavano ad essere plebe, e non riuscivano mai ad innalzarsi "alla vera dignità di Popolo"¹⁶⁰. Sì, perché il concetto di popolo assumeva per i giacobini un'aurea sacrale, dato che era il popolo l'unico detentore della sovranità. Una sovranità, però, che non poteva risiedere *tout court* nell'universalità di tutti i cittadini finché questi non fossero diventati davvero consapevoli dei propri diritti. Pertanto il popolo, soggetto di sovranità, non poteva giammai coincidere con quella "plebe assopita e degradata nella schiavitù" che Pagano deprecava nel *Rapporto del Comitato di Legislazione al Governo Provvisorio*. Ma non poteva neppure identificarsi con quella cancerosa aristocrazia incline soltanto a preservare i suoi interessi e del tutto indifferente al bene comune. «L'uno, e l'altro estremo – ammette Pagano – sono de' morbosi tumori del corpo sociale, che ne corrompono la sanità. È increscevole al certo, che non abbiamo nelle moderne lingue voce per esprimere la nozione, che vogliamo designare», cioè quella di popolo. Il soggetto che immagina Pagano è un popolo consapevole, educato alla libertà, che sia capace di darsi una costituzione e poi, direttamente o per mezzo dei suoi rappresentanti, di darsi delle leggi ad essa conformi. Era insomma un popolo che si identificava perfettamente con quel "ceto mezzano" colto, virtuoso ed amante della libertà e dell'eguaglianza, nel quale rientravano certo i giacobini napoletani. Non la borghesia *sic et simpliciter*: essa non era di per sé una garanzia per la Repubblica napoletana, e la congiura dei Baccher (elementi della grossa borghesia affaristica napoletana) stava lì a dimostrarlo. Il borghese egoista e nemico del pubblico bene era, per Pagano, tale e quale all'aristocratico d'*ancien régime*. Pertanto, più che ad un gruppo socia-

rivoluzionarie (Vd. N. Carducci, *Scrittori salentini tra coscienza del passato e letteratura*, Lecce, Pensa Editore, 2005, pp. 44-49).

¹⁶⁰ E. de Fonseca Pimentel citata da M. Battaglini, *op. cit.*, p. 70.

le ben definito, ad una casta chiusa, il Nostro si riferiva ad una “classe aperta”¹⁶¹ in cui sarebbero potuti entrare nobili e plebei, ricchi e poveri, purché animati tutti dalla consapevolezza dei propri diritti e dei propri doveri, dalla conoscenza dei valori repubblicani e della virtù: cittadini uguali «tutti uniti da un comune denominatore: l’amore per la cultura che è anche ritrovamento della uguaglianza e desiderio della libertà»¹⁶².

I diritti del popolo

Nella sua *Dichiarazione dei diritti, e doveri dell’Uomo, del Cittadino, del Popolo, e de’ suoi Rappresentanti*, Mario Pagano dedica un intero capo al popolo, intendendolo come soggetto giuridico al pari dell’uomo e del cittadino e conferendogli, quindi, una serie di diritti, distinguendosi ancora una volta dai costituenti d’Oltralpe. In nessuna delle costituzioni francesi, infatti, se si eccettua qualche rapido riferimento alla sovranità, vengono analizzati uno per uno i diritti di questo “nuovo” soggetto. Nella dichiarazione paganiana non sono presenti invece i suoi doveri: sono gli uomini e i cittadini, infatti, ad avere obblighi; il popolo ha il diritto di autodeterminarsi nella forma che preferisce (art. 13: “Il dritto fondamentale del popolo è quello di stabilirsi una libera costituzione, cioè di prescrivere a sé stesso le regole colle quali vuol vivere in corpo politico”): sarà il singolo a sottostare alla volontà generale. Unico limite che Pagano gli pone è quello di darsi una *libera* costituzione: è questo, si deduce, l’unico obbligo del popolo. Il che equivale al dovere di istituire un “regolare governo”, cioè fondato sulla legge, garante della libertà civile.

Nel regolare governo basato su di una libera costituzione, la libertà si intende preservata e ogni atto non conforme al dettato della carta fondamentale (sia che venga dal singolo sia che venga dall’intero corpo sociale) risulta inammissibile. Il popolo può legiferare anche direttamente, ma sarà sempre vincolato alla Costituzione, perché questo vincolo rientra nello stesso concetto di “regolare governo”: “[...] La sovranità è un dritto inalienabile del popolo, lande o da sé, o per mezzo dei suoi rappresentanti, può farsi delle leggi *conformi* alla costituzione

¹⁶¹ G. Solari, *op. cit.*, 299.

¹⁶² M. Battaglini, *op. cit.*, pp. 72-73.

che si ha stabilita, e può farle eseguire, perciocché senza l'esecuzione le leggi rimangono nulle" (art. 14). Un atto diretto contro la libertà del singolo sarà un atto diretto contro la costituzione, quindi contro la libertà, contro l'ordine voluto dalla natura per la conservazione del genere umano, perché non si dimentichi che un atto contrario alla libertà dell'individuo è un atto diretto contro l'intera famiglia umana: esso non è concesso né al singolo né tanto meno al popolo neppure nella espressione della volontà generale. Quest'ultima infatti deve sempre essere "libera", cioè rispettosa di quel principio di conservazione che coinvolge ogni elemento della "catena del tutto". Un atto del popolo contro il singolo è un atto contro la libertà e quindi contro se stesso: "Nessuno ha il diritto di fare ciò che gli nuoce" (art. 14), per questo è dovere unico del popolo quello di rispettare quel principio di libertà da cui dipende la propria esistenza, e senza il quale la volontà generale diviene nemica della natura oltre che di se stessa.

Allo stesso modo, il popolo ha "dritto di poter mutare, quando lo stimi a proposito, la forma del governo, purché dia a se stesso una libera costituzione" (art. 14). Questo diritto deriverebbe dal diritto di resistenza che il popolo ha in ogni occasione, sia nei confronti dell'autorità tirannica sia nei confronti di quella democratica¹⁶³. Come anche dal diritto di resistenza discende quello di far la guerra (art. 15), che però, proprio perché figlio della resistenza, ha un carattere esclusivamente difensivo¹⁶⁴.

Ultimo diritto del popolo è quello di fissare le contribuzioni necessarie alle pubbliche spese: "Gli uomini riunendosi in società, siccome hanno ceduto l'esercizio delle loro forze fisiche per la conservazione della medesima, così hanno ipotecata quella parte dei loro beni, che è necessaria al mantenimento dell'ordine che lo fa sussistere" (art. 16). È quanto diceva anche nei *Saggi politici* parlando dei principi della società: «Gli uomini, formando la società, mettono in comune la forza, la volontà, il consiglio, i dritti [...]. I più ricchi possessori con dazii conferiscono di più nel pubblico erario [...].» (*Saggi politici*, p. 26). E in nota:

Ogni individuo tanto in comune de' suoi dritti e della sua volontà con-

¹⁶³ M. Battaglini, *op. cit.*, p. 123.

¹⁶⁴ *Ivi*, pp. 123-125.

ferisce, tanto ne ritiene per sé, quanto sia necessario all'unione sociale a formare la pubblica forza e la pubblica volontà, che appunto è la legge, e quanto alla sua privata conservazione e felicità gli serva. [...] Debba ogni cittadino conservare il più possibile i dritti di proprietà, e tanto solo cederne, quanto bisogni per formare la pubblica e centrale forza” (*Saggi politici*, nota e, p. 26).

Altro fondamento di questo diritto è il principio di derivazione anglosassone per cui solo il Corpo legislativo – in quanto interprete della volontà generale – può imporre le contribuzioni ai cittadini¹⁶⁵.

¹⁶⁵ M. Battaglini, *op. cit.*, p. 126.

NOTE CONCLUSIVE

Collocandosi principalmente nell'ultimo ventennio del Settecento, l'opera dottrinale e l'azione politica di Mario Pagano, per la vastità dei problemi affrontati e la complessità delle soluzioni teoretiche proposte, appare per certi aspetti come la *summa* del pensiero politico del XVIII secolo, emblema del trapasso da una mentalità tradizionale ad una più moderna. Il filosofo burgentino va sempre alla ricerca dell'equilibrio fra una concezione aristotelica dell'uomo (visto come animale sociale) e individualismo, fra desiderio d'autonomia individuale e naturale istinto alla socialità, fra fede nei diritti e consapevolezza dei propri doveri. Al riconoscimento della sovranità popolare, "dritto inalienabile del popolo" che a lui spetta esercitare nei modi che più ritiene opportuni, si affianca il rifiuto di una concezione del corpo sociale che rousseauianamente trascenda l'individuo schiacciandolo nella morsa di una volontà generale onnipotente. L'uomo, si è detto, sia nella vita pubblica sia in quella privata, deve sempre "cospirare" al bene pubblico e alla conservazione del tutto¹⁶⁶, perché solo conservando la collettività egli può preservare i propri diritti: l'interesse privato non può mai separarsi dall'interesse pubblico, ed anzi in quest'ultimo è sempre racchiuso il bene privato¹⁶⁷. Tuttavia, l'uomo non è asservito alla volontà generale, ma vi è un perfetto equilibrio fra le due esigenze di libertà individuale e preservazione del pubblico bene; equilibrio che però è garantito solo quando la legge positiva, intesa essenzialmente come *limite* delle azioni umane, corrisponde all'eterno codice della natura. Solo una società

¹⁶⁶ *Sp.*, p. 379.

¹⁶⁷ «Quando non s'intende per tutti i cittadini che n'interesse privato non si possa dal pubblico divellere, che nell'associazione degli uomini il bene privato è nel pubblico rinchiuso, il civile edificio crolla da' fondamenti suoi. Insensibili, egoisti, vivissimi cortigiani, traditori de' proprii doveri, strumenti dell'ingiustizia, voi, che nella rovina del ben publico trovate la privata vostra fortuna, voi, che accumulate ricchezze a spese della giustizia, che stabilite le vostre sopra cento rovesciate famiglie, voi ignorate che invano col tempo il soccorso di quelle leggi, che avete calpestate, implorerete per garantire la vostra proprietà; che quella società, che non avete mai curata e che più non esiste, non potrà esservi di sostegno. Così tardi ed invano imparerete che 'l privato interesse non si può mai dal pubblico separare» (*Sp.*, 382).

fondata sull'“eterno esemplare della natura”, dove sono garantite la libertà e l'eguaglianza, esprime lo stato normale e perfetto dell'umanità. Conservazione della collettività e difesa dei diritti individuali, pertanto, coincidono: la società mira a conservare i diritti del singolo tendendo contemporaneamente alla propria conservazione.

L'uomo non può vivere al di fuori della dimensione sociale perché egli non è autosufficiente ed è dotato di un naturale *appetitus societatis* che lo rende un animale “gregale”. Solo all'interno della società egli può svolgere e sviluppare le sue facoltà naturali, e ciò avviene per una eterna legge di natura che non concepisce le parti se non unite nel tutto. Fra il tutto e le parti esiste infatti un rapporto di reciproca dipendenza che impedisce di pensare agli uomini come monadi a sé stanti e al tutto come ad un corpo che trascende gli individui (perché la “catena del tutto” non è un organismo in cui le parti si compenetrano, ma è una somma di singole e distinte volontà che si ritrovano in un centro comune). La (ri)unione in società, dopo l'azione delle catastrofi naturali che temporaneamente separano l'uomo dai suoi simili, avviene, non una volta per tutte attraverso una azione convenzionale di natura volontaristica, ma per una legge naturale e necessaria che si sviluppa attraverso passaggi graduali. Nel momento più alto di questa evoluzione (cioè nell'ultimo stadio della storia delle civiltà: quello delle società “colte e polite”), l'uomo riesce ad assicurarsi la conservazione di tutti i propri diritti, ma è obbligato dalla legge (naturale e positiva) a perseguire il bene comune, il quale prevale sui meri egoismi personali¹⁶⁸.

Ma in Pagano si combinano anche l'eguaglianza dei diritti civili e la differenza dei talenti, con tutto ciò che ne consegue in termini di riconoscimento dei diritti politici e dei diritti reali. Nonostante una potenziale democraticità del suo pensiero, che si apre anche all'indiretta codificazione dei diritti economici e sociali (diritto al cibo, diritto all'istruzione, diritto al miglioramento delle proprie condizioni di vita) derivante dall'imposizione a tutti gli uomini del dovere di solidarietà, rimane una sostanziale chiusura al riconoscimento generalizzato del diritto ad una attiva cittadinanza.

Così come nel suo pensiero si ritrova un dualismo al limite della

¹⁶⁸ Il legittimo interesse personale, derivante dall'amor di se stessi, è ben diverso dall'egoismo che discende dalla degenerazione dell'amor proprio (vd. *Sp.*, p. 381).

contraddizione fra fede nella perfettibilità del genere umano e una visione ciclica della storia segnata dalla certezza del declino e della catastrofe; fra emancipazione storica conquistata con i lumi della ragione e una dipendenza dalla natura propria di una percezione olistica del mondo; fra naturalismo e idealismo¹⁶⁹; fra utilizzo degli strumenti posti dal pensiero meccanicistico di Galileo e Newton e un rifiuto della interpretazione razionalistica della natura e dell'approccio empiristico alla morale. Sicuramente influenzato dal pensiero galileiano e newtoniano, Pagano voleva spiegare i meccanismi concreti e fisici del corso delle civiltà per un fine riformatore¹⁷⁰. Tuttavia la conoscenza di Galileo, Cartesio e Newton non aveva prevalso su quella percezione della realtà «in termini vitali, come un tutto organico, inscindibile dall'uomo e dalla sua esistenza [...]. Il bisogno di capire l'irriducibile vitalità del creato aveva sempre finito col prevalere»¹⁷¹. Perciò, ad un utilizzo esplicito

¹⁶⁹ Al limite della contraddizione per le inflessioni deterministiche (si pensi al contrasto accennato nel precedente capitolo fra libera volontà, considerata indispensabile per la imputabilità penale, e l'ampissimo margine di influenza lasciato ai fattori naturali di ogni tipo – cibo, clima, caratteristiche del terreno –; e fra libera azione e predeterminazione naturale degli stadi di ciclicità storica), Pagano non riesce a conciliare spirito e materia, naturalismo e idealismo. Scrive, a tal proposito, il Solari: «Il Pagano si illuse di conciliare l'inconciliabile; naturalismo e idealismo in lui si incontrano ma non si fondono in un principio che li riassume e li spieghi; il dualismo tra spirito e materia, tra natura e storia, in lui è sempre profondo, né riesce a comporsi in unità, per cui doveva inclinare verso un equilibrio meccanico, un parallelismo estrinseco di principi opposti» (G. Solari, *op. cit.*, p. 67). La stessa natura, soggetto privilegiato del suo sistema storicistico, non è facilmente definibile. Studiata con un approccio meccanicistico per evidenziarne le influenze sull'uomo e il parallelismo fra leggi fisiche e leggi morali, essa è pervasa da un'essenza vitalistica che riempie di idealismo la sua costruzione naturalistica. Sino a che parla dei suoi influssi sull'uomo e sulla vita dei corpi morali, Pagano si tiene fermo su un approccio materialistico; quando però parla dei diritti e, in genere, della legge naturale che domina misteriosamente i rapporti interindividuali, la dimensione morale e la storia, ecco che prevale lo spiritualismo in contrasto con le pretese e le premesse della sua indagine (che sono quelle di evitare i voli della fantasia e l'oscurità del sistema che contestava a Boulanger, per un verso, e a Vico, per un altro), ma in piena armonia con il pensiero di fine '700. (Cfr. AJELLO R., *I Saggi politici di Mario Pagano e il loro tempo*, in "Il Pensiero Politico", XVIII, 1995, n. 1, pp. 17-57).

¹⁷⁰ N. Campagna, *Potere legalità libertà. Il pensiero di F. M. Pagano*, CalicEditori, Rionero in Vulture (Pz), 1992, p. 31.

¹⁷¹ V. Ferrone, *op. cit.*, p. 41.

delle idee meccanicistiche per ricercare le *poche* leggi di base che regolano la vita del mondo (sia fisico che morale), si combina un intendimento mistico, di derivazione naturalistica e massonica¹⁷², della *legge fondamentale*¹⁷³ che attraversa la natura e il mondo e di cui gli avvenimenti umani e naturali sono un'espressione necessaria. Contrariamente alla percezione statica della natura proposta dal razionalismo, Pagano crede nel carattere dinamico e vitale del mondo naturale ed elimina lo iato cartesiano fra *res extensa* e *res cogitans* in virtù di una concezione olistica della realtà. Ciò lo porta a diffidare dalla pretesa di stabilire un sistema generale ed omogeneo della natura, ma lo conduce a ricercare comunque, anche attraverso gli strumenti offerti dal meccanicismo, le "leggi più universali"¹⁷⁴ che regolano la storia del mondo.

A fianco a questa accettazione *sui generis* del meccanicismo, si pone anche un rifiuto del fondamento empiristico della morale, ravvisabile nella piena fiducia paganiana nella profondità della coscienza umana. L'uomo sente, prima ancora di conoscere, i valori della solidarietà, dei diritti umani, delle leggi dettate dalla natura. Ciò non dipende dalla funzione svolta dall'esperienza assunta a strumento conoscitivo, ma da un istinto sociale che riempie di valore etico l'uomo e la vita associata. Categorie a priori che consentono all'uomo di sentire col cuore, prima ancora di capire, ciò che è giusto e ciò che è sbagliato. L'assolutezza dei valori naturali e la percezione istintiva del bene è cosa quanto più lontana possibile dalla conoscenza intesa unicamente come frutto dell'attività esperienziale¹⁷⁵.

¹⁷² Il neonaturalismo costituì «certamente l'elemento catalizzatore di tutto il processo di osmosi tra ideologia illuministica e tradizione massonica. Ciò si rivelò particolarmente evidente nel Mezzogiorno, dove il neonaturalismo accentuò la sicurezza e la spalvada convinzione con cui Longano, Pagano e Jerocades osavano riproporre antiche cosmogonie ermetiche e arcane rivelazioni» (V. Ferrone. *op. cit.*, p. 253).

¹⁷³ A. Zucco, 1799. *La Repubblica napoletana e la Massoneria*, Edizioni Brenner, Cosenza, 1999, p. 44.

¹⁷⁴ «[...] Niente è più alla natura contrario dello spirito di generale sistema e di conformità perfetta. Contentiamoci di osservare la costanza ed il medesimo tenore nelle leggi più universali della natura, mentre che nelle più speciali si ravvisa la varietà ad ogni passo» (*Sp.*, p. 141).

¹⁷⁵ «Le "cagioni della sensibilità" [...] non stavano più nella lockiana ricerca del piacere, nell'astratto ragionamento e nel freddo utilitarismo [...], ma nella volontà intensa di fare del bene, di "soccorrere la languente umanità" [...]» in «un

Questa assolutezza valoriale, questa intransigenza teorica, oltre che questo vigoroso rigore morale, costituirono una costante dell'operato politico e dottrinale di Mario Pagano, e presero forma in una definizione solidaristica e, in ultima analisi, antividualistica dei diritti umani, la quale, contro ogni frettolosa accusa di acritica imitazione del modello costituzionale francese del 5 fruttidoro, assunse una innegabile originalità anche nella sua *Dichiarazione dei diritti, e doveri dell'Uomo, del Cittadino, del Popolo, e de' suoi Rappresentanti*.

bisogno assoluto, un “naturale istinto” dell'uomo di sentirsi parte di un tutto, frammento spinoziano di un unico grande organismo vivente, oltre il quale vi era solo il nulla [...]. La rousseauiana attenzione verso i mali sociali, la filantropia (parola chiave che divenne non a caso nel 1786, per volere di Pagano, Maestro Venerabile, il nome della loggia fondata a Napoli da Münter) costituivano insomma le inevitabili conseguenze di un culto panteistico di ogni forma vivente del creato» (V. Ferrone, *op. cit.*, pp. 255-256). Scrive ancora Ferrone: «Le parole chiave dell'illuminismo militante di fine secolo non dovevano essere soltanto ragione, ma ragione e sentimento» (*Ivi*, p. 258).

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO N., *Storia della filosofia. Dizionario di filosofia. A-ESO*, Roma, Gruppo Editoriale L'Espresso, 2006.
- ABBAGNANO N.- FORNERO G., *Filosofi e filosofie nella storia*, volume secondo, Torino, Paravia, 1986.
- ALBANESE C., *Cronache di una rivoluzione. Napoli 1799*, Milano, Franco Angeli, 1998.
- *Atto costituzionale del 24 giugno 1793 e Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, in A. Saitta, *Costituenti e Costituzioni della Francia moderna*, Torino, Einaudi, 1952.
- ADALONI N., “La rivolta contro le filosofie «fantastiche»”, “Il riformismo di Genovesi”, “Potere politico ed eguaglianza in F. M. Pagano”, “La crisi della ragione giacobina”, in Aa. Vv., *Storia d'Italia Einaudi. Dal primo Settecento all'Unità*, Torino, Einaudi, 1973.
- BATTAGLINI M., *Mario Pagano e il Progetto di Costituzione della Repubblica Napoletana*, Roma, Archivio Guido Izzi, 1994.
- BOBBIO N., *L'età dei diritti*, Torino, Einaudi, 1990.
- CAMPAGNA N., *Potere legalità libertà. Il pensiero di F. M. Pagano*, Rionero in Vulture (Pz), CalicEditori, 1992.
- CARDUCCI N., *Scrittori salentini tra coscienza del passato e letteratura*, Lecce, Pensa Editore, 2005.
- *Costituzione del popolo ligure. Sanzionata il 2 dicembre 1797 dai Comizi popolari con centomila voti favorevoli e diciassettemila contrarii*.
- *Costituzione francese del 3 settembre 1791 e Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino del 26 agosto 1789*, in A. Saitta, *Costituenti e Costituzioni della Francia moderna*, Torino, Einaudi, 1952.
- *Costituzione della Repubblica francese del 5 fruttidoro anno III (22 agosto 1795)*, in A. Saitta, *Costituenti e Costituzioni della Francia moderna*, Torino, Einaudi, 1952.
- CUOCO V., *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, Milano, Rizzoli Editore, 1966.
- CUOCO V., *Frammenti di lettere dirette a Vincenzo Russo*, in V. Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione di Napoli*, Milano, Rizzoli Editore, 1966.
- DE FONSECA PIMENTEL E., *Il Monitore Napoletano*, ora in Mario Battaglini (a cura di), *Il Monitore napoletano 1799*, Napoli, Guida, 1974.
- DE NICOLA C., *Diario napoletano. Dicembre 1798 - dicembre 1800*, Milano, Giordano Editore, 1963.
- DE RUGGIERO G., *Il pensiero politico meridionale nei secoli XVIII e XIX*, Bari, Laterza, 1954.
- *Dichiarazione dei diritti della Virginia (1776)* in *Raccolta di tutte le Costituzioni antiche e moderne*, Tipografia Cassone, Torino, 1848.
- DI NOLFO E., *L'Italia napoleonica*, in Aa. Vv., *La Storia. Dalle Grandi rivolu-*

- zioni alla restaurazione, vol. 10, Roma, La Biblioteca di Repubblica - Gruppo Editoriale L'Espresso, 2004.
- FERRONE V., *I profeti dell'illuminismo*, Bari, Laterza, 1989.
- GALLI C., *Manuale di storia del pensiero politico*, Bologna, Il Mulino, 2001.
- GHISALBERTI C., *Le costituzioni giacobine (1796-1799)*, Milano, Giuffrè, 1973.
- LAURENT A., *Storia dell'individualismo*, Il Mulino, Bologna, 1994.
- MARTUCCI R., *L'Ossessione costituente. Forme di governo e costituzione nella Rivoluzione francese (1789-1799)*, Bologna, Il Mulino, 2001.
- PAGANO F. M., *Saggi Politici. De' principii, progressi e decadenza delle società - Edizione seconda, corretta ed accresciuta (1791-1792)*, a cura di Luigi Firpo e Laura Salvetti Firpo, Napoli, Vivarium, 1993.
- PAGANO F. M., *Principii del codice penale*, Milanofiori-Assago, Kluwer-IP-SOA, 1998.
- PAGANO F. M., *Progetto di Costituzione della Repubblica Napolitana presentato al Governo Provvisorio dal Comitato di Legislazione*, in BATTAGLINI M., *Mario Pagano e il Progetto di Costituzione della Repubblica Napoletana*, Roma, Archivio Guido Izzi, 1994.
- PAGANO F. M., *Sulla relazione dell'agricoltura, delle arti e del commercio allo spirito pubblico*, discorso pronunciato il 20 settembre 1798 a Roma di fronte alla Società di agricoltura, arti e commercio della Repubblica romana, e ora riportato in D. Cantimori e R. De Felice (a cura di), *Giacobini italiani*, Bari, Laterza, 1964, vol. II.
- PISANÒ A., *Il diritto dei popoli nella rivoluzione francese. L'abbé Gregoire*, Milano, dott. A. Giuffrè editore, 2002.
- *Progetto girondino di Costituzione (Progetto Condorcet, 1793)*, in A. Saitta, *Costituenti e Costituzioni della Francia moderna*, Torino, Einaudi, 1952.
- PALOMBI E., *Mario Pagano e la scienza penalistica del XIX secolo*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1989.
- PROTO M., *Il Mezzogiorno e la Rivoluzione napoletana del 1799. Brigantaggio, statalismo, globalizzazione*, Manduria, Piero Lacaita Editore, 1999.
- PROTO M., *Guerra e politica nel Mezzogiorno moderno. Doria, Vico, Genovesi*, Manduria, Piero Lacaita Editore, 2004.
- RAO A. M., *La Repubblica Napoletana del 1799*, in Aa. Vv., *Storia del Mezzogiorno - Il regno dagli Angioini ai Borboni*, Volume IV, Tomo II, Edizione del Sole per Rizzoli, 1986.
- SENECA F., *L'Italia e la Rivoluzione francese*, in Aa. Vv., *La Storia. Dalle Grandi rivoluzioni alla restaurazione*, vol. 10, Roma, La Biblioteca di Repubblica - Gruppo Editoriale L'Espresso, 2004.
- SOLARI G., *Studi su Francesco Mario Pagano* (a cura di Luigi Firpo), Torino, Edizioni Giappichelli, 1963.
- TEDESCHI A., *Il pensiero filosofico e sociale di Mario Pagano e le sue concezioni giuridiche fondamentali*, Milano, Dott. Antonino Giuffrè Editore, 1948.
- VANNUCCI A., *I martiri della libertà italiana. Memorie raccolte da Atto Vanucci*, Milano, Tip. Bartolotti di Giuseppe Prato, 1880.
- VENTURI F., *Francesco Mario Pagano*, in *Riformatori Napoletani*, Milano, Bi-

biblioteca Treccani, 2006.

VENTURI F., “Tra illuminismo e liberalismo”, “Giacobini francesi e italiani”, “La rivoluzione a Napoli”, “La Vandea italiana”, in Aa. Vv., *Storia d'Italia Einaudi. Dal primo Settecento all'Unità*, Torino, Einaudi, 1973.

WOOLF S. J., “I nuovi intellettuali”, “Il regno delle Due Sicilie: i discepoli di Genovesi e la mancanza di un'effettiva capacità di direzione”, “I giacobini”, in Aa. Vv., *Storia d'Italia Einaudi. Dal primo Settecento all'Unità*, Torino, Einaudi, 1973.

ZUCCO A., *1799. La Repubblica napoletana e la Massoneria*, Edizioni Brenner, Cosenza, 1999.

Periodici

AJELLO R., *I Saggi politici di Mario Pagano e il loro tempo*, in “Il Pensiero Politico”, XVIII, 1995, n. 1, pp. 17-57.

BATTAGLINI M., *Mario Pagano e la Commissione legislativa della Repubblica napoletana*, in “Il Pensiero Politico”, XVIII, 1995, n. 1, pp. 87-99.

COLOMBO A., *Torna il Pagano dei Saggi politici*, in “Il Pensiero Politico”, XVIII, 1995, n. 1, pp. 11-16.

FERRARI V., *Il progetto costituzionale della Repubblica napoletana del 1799*, reperibile all'indirizzo internet <http://www.ichrpi.it/Ferrari06.html>.

MASCHIETTO B., *La saggezza dei Saggi. Il “giacobinismo all'italiana” di F. M. Pagano*, in “Il Pensiero Politico”, XVIII, 1995, n. 1, pp. 71-86.

PALMA B., *La costituzione napoletana del 1799*, in “Hiram. Rivista del Grande Oriente d'Italia”, 2001, n. 1, reperibile all'indirizzo internet <http://www.grandeoriente.it/riviste/Hiram/2001/01Palma.htm>.

PALOMBI E., *Il sistema penale di Mario Pagano nel pensiero illuministico europeo*, (Relazione al Convegno di Brienza su Mario Pagano del 25-27 ottobre 1999), reperibile all'indirizzo internet <http://www.trani-ius.it/opinioni/Pal7.htm>.

PEPE MAZZANTI F., *F. M. Pagano dai Saggi Politici al Progetto Costituzionale del '99: modelli culturali e costituzionali*, in “Il Pensiero Politico”, XXIV, 2001, n. 2., pp. 226-237.

PEPE MAZZANTI F., *La circolazione di culture costituzionali estere nel triennio “giacobino” in Italia*, in “Historia Constitucional (revista electrónica)”, n. 7, 2006, reperibile all'indirizzo internet <http://hc.rediris.es/07/index.html>.

PII E., *Progresso e poteri nei Saggi politici (1791-92) di F. M. Pagano*, in “Il Pensiero Politico”, XVIII, 1995, n. 1, pp. 58-70.

ROMEO M., *F. M. Pagano*, (Relazione al Convegno di Brienza su Mario Pagano del 25-27 ottobre 1999), reperibile all'indirizzo internet www.marioromeo.it/pagano.doc.

© Copyright by MEF - Firenze Atheneum

Via dei Cadolingi 6

50018 Scandicci Firenze

www.firenzelibri.com

Proprietà Letteraria riservata

I diritti di riproduzione traduzione e adattamento
sono riservati per tutti i Paesi

Stampato in Italia * Printed in Italy nel 2010
nelle Officine Grafiche Maremmi Editori Firenze

